MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81669-11

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SANDER, DAVID

TITLE:

DIE RELIGIONS-PHILOSOPHIE MOSES...

PLACE:

BRESLAU

DATE:

1894

Master Negative #

93-81669-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

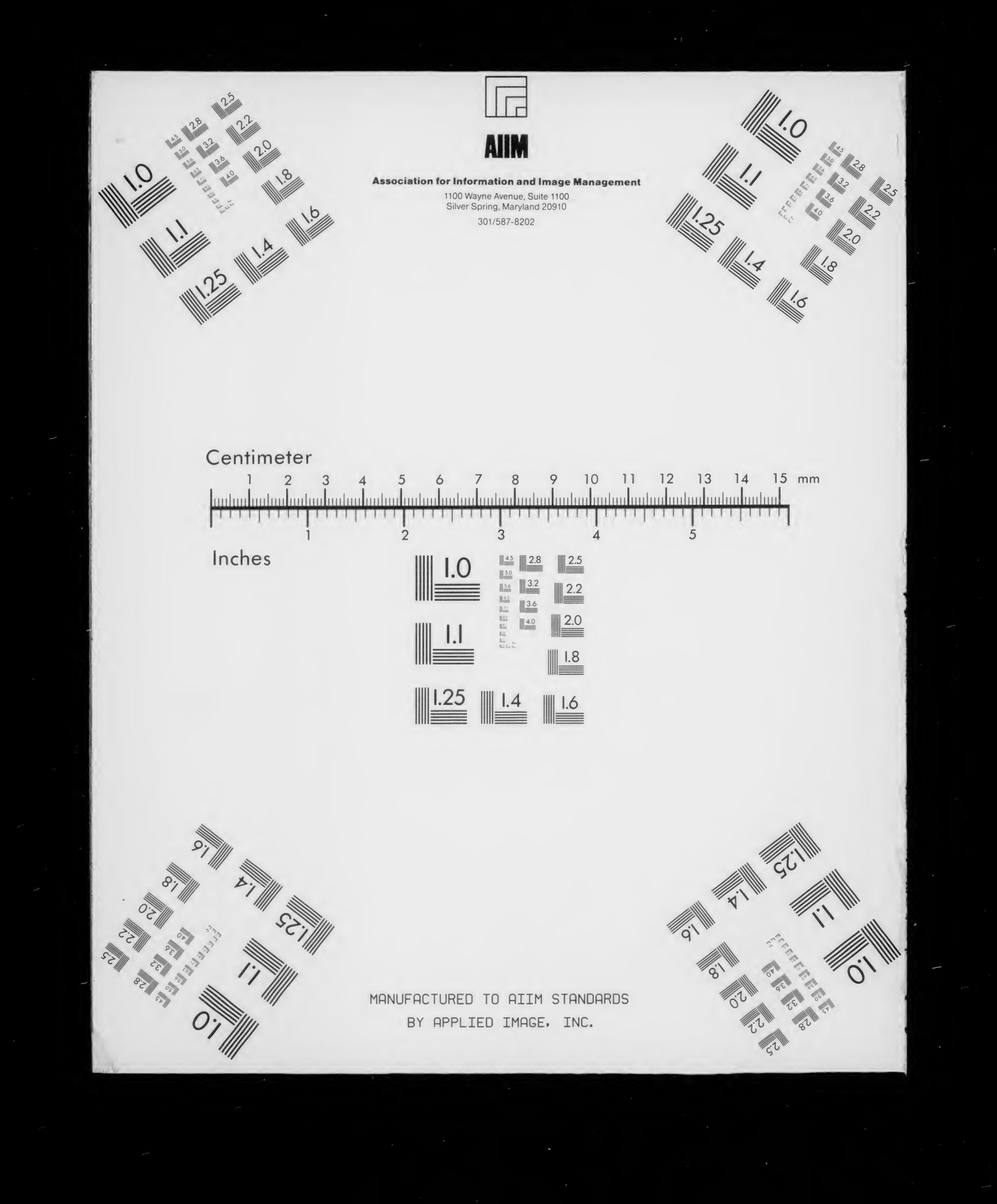
J93
Z8 Dissertation
v 4 Sander, David
Die religionsphilosophie Moses Mendelssohns
Erlangen 1894

Book checked

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-13-93 INITIALS MLG
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Ph 4878 no. 5 193
Mendelssohn, Moses. Theology 193 Z 81

Die Religionsphilosophie Moses Mendelssohns.

Inaugural-Dissertation

verfasst und der

philosophischen Facultät der Universität Erlangen

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

von

David Sander.

Breslau 1894.
Druck von Th. Schatzky, Wallstrasse 14.

Seinen teueren Eltern

sowie seinen lieben Onkeln

Max Sander zu Breslau,

Salomon Appel

und

Gustav Basch zu New-York

in Dankbarkeit

gewidmet.

Einleitung.

Das gemeinsame Ziel der Männer, die man als Popular- oder Aufklärungsphilosophen bezeichnet, war es, Erkenntnis und Tugend unter den Nebenmenschen auszubreiten, namentlich eine verständige Auffassung der Religion zu erlangen und in gemeinverständlicher Form zu verbreiten.

Die Gedanken eines Leibniz, soweit sie gebildeten Nichtphilosophen verständlich gemacht werden konnten, sollten in den weitesten Kreisen Verbreitung finden, weil man glaubte, diese seien am meisten geeignet, die menschliche Glückseligkeit zu fördern. Zum grössten Teile glaubten sich die Männer dieser Zeit im Hinblick auf die Leibniz'sche Philosophie der eigenen metaphysischen Spekulation überhoben; aber auch diejenigen, die sich der Spekulation nicht ganz entziehen wollten, gingen lediglich auf diese Philosophie als auf ihre Grundlage zurück und erkannten deren Principat in allen Fragen an. Bald dachte man nur über die Fragen nach, welche in unmittelbarem Zusammenhange mit der menschlichen Glückseligkeit zu stehen schienen; die Hoffnung auf Unsterblichkeit bot eine solche Fülle des Glückes, dass man diesen Glauben durch immer neue Argumente zu stützen suchte und der Behandlung dieser Frage den grössten Teil seiner Gedankenarbeit widmete. „Für die gewöhnliche Aufklärung jener Zeit ist kaum ein anderer Zug so bezeichnend, als der ganz ausserordentliche Wert, welchen sie dem Unsterblichkeitsglauben beilegte. Nicht wenigen war fast ihre ganze Dogmatik in diesem einen Artikel zusammengeschrumpft.

Seinen Gott und seinen Christus," schreibt Zeller,[1]) „hätte man sich eher nehmen lassen, als das persönliche Fortleben nach dem Tode."

Zu den Popularphilosophen zählt jedoch auch Moses Mendelssohn, der Mann, der seinen Zeitgenossen als ein Stern ersten Ranges am Firmamente der Philosophie erschien, zu dem alle — Kant nicht ausgeschlossen — mit Bewunderung aufblickten. Man zweifelte nicht daran, dass sein Licht für alle Zeiten die Welt erhellen werde. Doch der Sturm der Begeisterung für Mendelssohns wissenschaftliche Bedeutung ist längst verweht; in seinen letzten Lebensjahren schon durch das neu aufgehende Gestirn — Kant — überstrahlt, aber noch nicht in völlige Unsichtbarkeit zurückgedrängt, sollte er bald nach seinem Tode aus der Reihe der Philosophen gestrichen werden. Seine Verdienste um die geistige Förderung seiner Glaubensgenossen[2]) und seine Leistungen in litterarhistorischer Beziehung werden seinen Namen freilich vor völliger Vergessenheit schützen.

Als Grund für das geringe Ansehen Mendelssohns als Philosophen führt Kayserling wohl nicht mit Unrecht den an, dass Mendelssohn in zu enger Freundschaft und Gemeinschaft auf litterarischem Gebiete mit Männern wie Engel, Eberhard und Nicolai, den Typen der Popularphilosophen, gelebt hat, als dass man ihn nicht auf dieselbe Stufe mit den Männern hätte stellen sollen, deren wissenschaftliche Bedeutung in der That nicht hoch anzuschlagen ist. Aber Mendelssohn selbst war von ihrer unwissenschaftlichen Art wenig befriedigt. So schreibt Zeller über ihn[3]): „Wie wir

[1]) Zeller, Lessing als Theologe. 2. Sammlung der Vorträge und Abhandlungen 1877. S. 326.

[2]) Allerdings hat der Übereifer Mendelssohns Verdienste allzuhoch angeschlagen; auch in dieser Beziehung wäre es angebracht, das rechte Mass innezuhalten, indem man die anderen Faktoren mit in Rechnung zöge, durch welche die Juden jener Zeit der allgemeinen Bildung zugeführt wurden.

[3]) Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. Seite 335.

Mendelssohn seine Zeitgenossen wegen Vernachlässigung der Metaphysik tadeln hören, so begegnen wir in seinen eigenen Werken einem viel tieferen Bedürfnisse genauer und systematisch entwickelter Begriffe als bei jenen Männern, die man ihm als Popularphilosophen zur Seite gestellt hat." Wie hoch Mendelssohn die Philosophie schätzte, kann uns folgende Stelle im Phaedon, erstes Gespräch[1]), zeigen: Die Weltweisheit ist „die vortrefflichste Musik" . . . . ., sie lehrt uns „nicht nur unsere Gedanken und Handlungen unter sich, sondern auch die Handlungen des Endlichen mit den Absichten des Unendlichen . . . . in eine grosse und wundervolle Harmonie zu stimmen."

Allein wir wollen auch nicht jene Stelle[2]) verschweigen, aus welcher man schliessen könnte[3]), dass Mendelssohn ganz auf dem Standpunkte der Popularphilosophen stehe und selbst den Tadel verdiene, den er voller Entrüstung gegen sein Zeitalter schleudert. „Wenn die Bewegung der Planeten," sagt er . . . . . „nicht wenigstens mittelbar einen Einfluss auf unsere Glückseligkeit hat, so ist der Mensch gar nicht bestimmt, sie zu untersuchen." Doch nur scheinbar erklärt Mendelssohn sich hier gegen die wissenschaftliche Forschung; denn erstlich behauptet er ja nur, der Mensch wäre nicht bestimmt, d. h. es wäre nicht Pflicht eines jeden einzelnen, sich beispielsweise mit Astronomie zu beschäftigen, alsdann aber scheint es nicht ausgeschlossen, jenen Worten die Ansicht zu entnehmen, dass eine jede Vervollkommnung des Verstandes zur Glückseligkeit des Menschen beitrage. Der geläuterte Eudämonismus ist nach ihm die mächtigste Triebfeder zur Beschäftigung mit allen Wissenszweigen Wie bei Spinoza die Ethik, wird hier auch die wissenschaftliche Erkenntnis auf eine in der Menschenseele vorhandene Wurzel, das Streben nach Wohlbefinden, zurückgeführt; da die Freude über die gefundene Wahrheit sicherlich zur Glückseligkeit

[1]) ed. Brasch. 2. Auflage. Leipzig 1881. Band I, S. 166.

[2]) I, S. 135.

[3]) Wie Kampe, Der Mendelssohnsche Phaedon in seinem Verhältnis zum Platonischen. Dissertation. Halle 1880. S. 4.

beiträgt, ist der Trieb nach Glückseligkeit das stärkste Motiv zur geistigen Vervollkommnung. Dazu kommt, dass nach seinen eigenen Worten[1]) Glückseligkeit „in keinem festen Ziele“ besteht, „sondern immer in der Fortschreitung; denn zufällige Wesen werden nie dasjenige ganz, was sie werden können, und ihre Glückseligkeit besteht blos in der Annäherung.“ Demnach scheint uns das Urteil über Mendelssohn in Gelzers Monatsblättern 1869 S. 33 vollständig verfehlt, nach welchem er ein orthodoxer Wolffianer gewesen sei, für den es überhaupt kein unerledigtes Problem mehr gab, der schon bei Lebzeiten ein gestorbener Mann gewesen sei, indem er das Mysterium des Weltalls schlechterdings enträtselt glaubte.

Wie Mendelssohn von Wolff abwich und zu Leibniz zurückkehrte, so ist er in der Religionsphilosophie mit vollem Bewusstsein von beiden abgewichen und hat einen ihm eigentümlichen Gedankenbau aufgeführt Diesem Gebiete seiner Philosophie, dem er nicht den geringsten Teil seiner Kraft opferte, wollen wir unsere Beachtung schenken. Vor allem wollen wir unser Augenmerk auf den Nachweis richten, dass eine Einheitlichkeit in den verschiedensten Schriften herrscht, die er für ganz verschiedene Leser und zu verschiedenen Zwecken verfasst hat. Nach Prüfung der Quellen, die er benutzt hat, werden wir auch den Wert des Systems schätzen können. Der Darstellung der Religionsphilosophie Mendelssohns wollen wir jedoch noch einige Bemerkungen über das Wesen der Religionsphilosophie vorausschicken, um beurteilen zu können, ob Mendelssohns Schriften über religiöse Fragen mit Recht den Namen Religionsphilosophie verdienen.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist es[2]), die Religion als ein Ganzes wissenschaftlich zu erkennen; wahre Religionsphilosophie ist aber nur möglich, wenn die Religion als eine eigentümliche, vom übrigen gesellschaftlichen und besonders vom staatlichen Leben bestimmt unterschiedene

[1]) ed. Brasch. I, S. 528. Vergleiche auch weiter S. 13 f.

[2]) Vergl. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie, Einleitung. 1. Seite.

Thatsache besteht. Sodann muss der Philosoph von äusseren Autoritäten unabhängig, wissenschaftlich forschen und zu einem logisch zusammenhängenden Ganzen von Erkenntnissen gelangen.

Hat nun unser Philosoph diese Bedingungen erfüllt?

Wir glauben, diese Frage bejahen zu können. Erstlich ist die Religion, die Mendelssohn vornehmlich in den Bereich seiner Untersuchung zieht, das Judentum, dieselbe Religion, welche zu seiner Zeit, wie überhaupt seit dem Untergange des jüdischen Reiches, dem staatlichen Leben ganz fremd gegenüberstand. Als eine vom Staatsleben aufs entschiedenste getrennte Institution konnte diese Religion mit ihren zahlreichen Gebräuchen und praktischen Einrichtungen Gegenstand einer objektiven philosophischen Betrachtung werden. Mendelssohn kann überall Kritik üben, darf die wichtigsten Lehren und heiligsten Institutionen auf ihren wirklichen Wert hin prüfen und je nach den Ergebnissen seiner Prüfung sowohl zu stürzen wie zu stützen suchen. Er darf seine Meinung über seine Religion ohne Scheu vortragen, ohne irgend welcher Disciplinargewalt untergeordnet zu sein.

Doch noch die Frage harrt ihrer Beantwortung, ob Mendelssohn sich bei seinen religionsphilosophischen Forschungen auch von jedem Vorurteil hat freihalten können, das ihm infolge von Erziehung und Lebensgewohnheit anhaften mochte. Ist also seine Religionsphilosophie, um den Ausdruck vorläufig zu gebrauchen, ohne seine volle Berechtigung vorher bewiesen zu haben, das Produkt einer streng wissenschaftlichen Forschung, die nur in dem aufrichtigen Streben nach Wahrheit ihren Ursprung hat, oder ist sie nur ein Räsonnieren über die Gedanken, die ihm von aussen her zuströmten und ein Versuch, das bisher für wahr Gehaltene, so gut als möglich, mit der Philosophie in Einklang zu bringen?

Um diese Frage beantworten zu können, oder richtiger, um aus der Antwort, die wir geben müssen, keine falschen Schlüsse zu ziehen, erscheint es uns als ein unabweisliches Erfordernis, noch einen Augenblick bei der Frage nach

der Objektivität der philosophischen Disciplinen zu verweilen[1]).

„Die Philosophie lebt ein geschichtliches Leben nicht bloss in dem selbstverständlichen Sinne, dass sie auf frühere Philosophieen mit Notwendigkeit zurückgreift, sondern auch in dem tieferen, dass sie entsteht, Nahrung und Kraft zieht aus dem Gesamtgeiste einer Nation oder einer Zeit so gut wie die anderen Produktionen genialer Individuen, als z. B. die poetischen und die übrigen Kunsterzeugnisse, bei denen dies noch niemand in Abrede gestellt hat. Niemand wird z. B. in der Philosophie der Erfahrung und Erfindung, die uns bei Baco von Verulam und seinen Nachfolgern entgegentritt, das Spiegelbild des einseitigen Utilismus der Engländer verkennen, und von Leibniz, dem Antipoden des englischen Empirismus, urteilt Biedermann, Geschichte des 18. Jahrhunderts, dass im Grunde nur die Summe seiner gemeinnützigen, seiner nationalen wie kosmopolitischen Projekte sich in eine alles erklärende Metaphysik, in eine idealistische Formel umsetzt, welche seiner eigenen Meinung nach die Formel der Welt, in Wahrheit die Formel seines Wesens und des Wesens seiner Zeit war. Ebenso hat man in Kant den philosophischen Ausdruck der Revolutions-, wie in Hegels „was wirklich ist, ist vernünftig“ den der Restaurationsperiode gefunden. Müssen wir demnach zugeben, dass ein jeder Philosoph die Bedingung aller Philosophie, strengste Objektivität, doch nur teilweise erfüllt, so darf es uns nicht wundern, dass auch Religionsphilosophen die Bedingungen, die man als Ideale der Philosophie bezeichnen könnte, nicht völlig erfüllt haben.“ Hieraus ergiebt sich, dass auch Mendelssohns Philosophieren über Religion den Namen Religionsphilosophie erhalten darf, selbst, wenn darin anerzogene Anschauungen mit zum Ausdrucke kommen. Das Streben, alle überkommenen Vorurteile abzustreifen und streng wissenschaftlich zu forschen, werden wir allenthalben

[1]) Vergl. M. Joël: Über das die Schätzung religionsphilosophischer Systeme beeinträchtigende Vorurteil, dass die wahre Philosophie voraussetzungslos verfahre. Frankels Monatsschr. für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1859.

in dem Gedankengange seines Systems beobachten können, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass er Lehren Leibniz' und Wolffs, der englischen Deisten und der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters benutzt hat. Wir meinen, dass Joels Urteil über Maimonides[1]) voll und ganz auch auf Mendelssohn angewandt werden kann: „Gerade die eigentümliche Weise, wie das in der Philosophie Überkommene in seinem Geiste sich reflektiert und mit einem durchaus heterogenen, anderweitig Überkommenen zu einem runden Ganzen zusammengeht, macht das Individuelle und darum Originelle an ihm aus.“

[1]) Die Religionsphilosophie des Mose b. Maimon. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars. Breslau 1859.

Begriff und Zweck der Religion.

Religion ist nach Mendelssohn (ed. Brasch, II, S. 390) das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer und ist ebenso wie die Moralphilosophie das Prinzip unserer Pflichten.

Moralphilosophie und Religion schreiben, objektiv betrachtet, dieselben Pflichten vor, nur ist die Begründung bei beiden verschieden. Die Moralphilosophie legt dem Menschen ein System von Pflichten auf, indem sie ihn in seinem Verhältnis zur Natur betrachtet und von ihm fordert, dass er sich selbst als einen Teil derselben betrachte und als ein mit freiem Willen ausgestattetes Wesen sich freiwillig dem Ganzen unterordne; die Religion weist auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott als auf das zwischen Geschöpf und Schöpfer hin und sucht so das natürliche Abhängigkeits- in ein Pietätsverhältnis umzugestalten. Die Religion giebt demnach den Pflichten, welche die Moralphilosophie lehrt, eine höhere Sanktion. Um aber wahrhaft sittliche Handlungen zu erzielen, thut die Religion einen weiteren Schritt: sie appelliert an die dem Menschen eigentümliche Selbstschätzung und stellt ihn nicht nur als Geschöpf, sondern als Ebenbild Gottes hin, wie ja auch die Kinder nicht nur das Erzeugnis, sondern auch das Ebenbild der Eltern sind. Unverkennbar beruht diese Anschauung auf den biblischen Aussprüchen Genesis I, 27, „Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde" und Deuteron. 14, 1, „Kinder seid ihr des Ewigen eures Gottes".

Die niedrigste Stelle in der Religion nimmt die kultische Verehrung Gottes ein. Unser Verhältnis zu Gott, meint Mendelssohn, braucht sich nicht darin zu zeigen, dass wir Gott einen Dienst erweisen und etwas von dem Unserigen ihm zu Ehren hingeben, vielmehr soll die Liebe zu Gott als unserem Wohlthäter nur darin ihren Ausdruck finden, dass

wir uns selbst vernünftig lieben und seine Geschöpfe, unsere Mitgeschöpfe lieben.

Die drei Postulate der Religion sind nach Mendelssohn: Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit. Von diesen Grundlehren müsse alle Belehrung der Menschen und Ermahnung zur Pflicht ausgehen, darum gelten sie auch in allen Religionssystemen als die Grundsäulen, auf denen der Bau der sittlichen Lehren sich erheben müsse. Ohne den Glauben an diese Lehren, meint er, sei Glückseligkeit ein Traum und die Tugend selbst keine Tugend mehr. „Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene Schwachheit, und Wohlwollen wenig mehr als eine Geckerei, die wir uns einander anzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, und der Kluge sich gütlich thun und auf jenes Unkosten sich lustig machen könne." (II, S. 395.)

Nur aus verschiedener Auffassung dieser Fundamentalsätze der Religion erkläre sich die Entstehung der verschiedenen positiven Religionssysteme. Diese alle erfüllen den Zweck, den Menschen seiner Bestimmung d. h. seiner Glückseligkeit näher zu bringen. „Es ist kein Religionssystem so verderbt, das nicht wenigstens einigen Pflichten der Menschheit eine gewisse Heiligung giebt." (I, S. 136.)

Worin aber besteht nach Mendelssohn die Glückseligkeit, welche in der Religion ihren Ursprung hat?

Die Glückseligkeit ist seiner Ansicht nach eine ewige, zwar nicht so, dass sie zur zeitlichen Wohlfahrt im Gegensatze stehe, sondern sofern sie über die Zeit des irdischen Lebens hinausreiche. Hierbei bedient er sich des Gleichnisses der Mischnah Aboth IV, 16: „Dieses Leben ist ein Vorgemach der künftigen Welt; bereite Dich im Vorgemache so vor, wie Du im Palaste erscheinen willst." Die wahre Wohlfahrt in diesem Leben ist einerlei mit der ewigen Glückseligkeit in der Zukunft. Schon in seinem Sendschreiben an Magister Lessing (II, 341) spricht er es mit klaren Worten aus, worin ihm die Glückseligkeit in jenem Leben zu bestehen scheine. „In der Erkenntnis der Wahrheit, in der Beschauung der göttlichen Werke, in der Freude an ihrer Vortrefflichkeit. Wohlan! so soll meine Zukunft schon in diesem Leben anfangen. Der Vorgeschmack, den ich hinieden davon

haben kann, macht mir die Welt zu einem Paradiese.“ In demselben Sinne äussert er sich an einer anderen Stelle. In „Sache Gottes“ (§ 57. I, S. 516) sagt er, diese Erhebung (nämlich die Erhöhung der Geisteskräfte durch Ausübung der Tugend) sei „die einzige wahre Glückseligkeit, die unserer unsterblichen Seele würdig ist.“ In diesem Sinne ist auch folgender Ausspruch Mendelssohns[1]): „Religion hat an und für sich auf das Zeitliche keinen notwendigen Einfluss“ zu verstehen. Die Pflichten nämlich, die wir als Menschen zu erfüllen haben, sagt er selbst, lehrt uns die Moralphilosophie; die Glückseligkeit jedoch, die wir durch die Religion erlangen sollen, ist vornehmlich eine in der Ewigkeit liegende. In diesem Leben machen nur wenige Bevorzugte den Versuch, zu der Beschauung der göttlichen Werke zu gelangen, und auch bei diesen ist es eben immer nur ein Versuch, während in der Zukunft alle Menschen zu dieser hohen Stufe der Erkenntnis gelangen. Demnach erlangen wir durch die Religion wahre Glückseligkeit erst in der Ewigkeit, unser Streben muss es aber sein, schon hinieden derselben nach Möglichkeit teilhaftig zu werden.

Fassen wir dies in Kürze nochmals zusammen, so ist nach Mendelssohn die Religion:

1, Quelle der wahren Tugend,

2, die Summe der die menschliche Glückseligkeit bedingenden Wahrheiten.

[1]) II, 370.

Quelle der Religion.

Die zur menschlichen Glückseligkeit notwendigen Wahrheiten sind nach Mendelssohn für die Vernunft erkennbar und von ihr ursprünglich auch erkannt worden.

Zur Glückseligkeit meint er, seien alle Menschen bestimmt, darum müssten die Mittel zu derselben allgemein zugänglich und ebenso verbreitet sein, wie die Menschheit selbst. Gott lehre sie, so führt er ganz im Sinne Lockes aus, auf eine seiner selbst würdigeren Weise, als durch Laut- und Schriftzeichen, die nicht allen gleich verständlich seien, nämlich durch die Schöpfung selbst und ihre innerlichen Verhältnisse, die allen Menschen leserlich und verständlich seien. Nicht eine übernatürliche Uroffenbarung, sondern die unmittelbare Anschauung der Natur habe bei den Menschen die Religion hervorgerufen. (II, 423.)

Gott bestätige diese Wahrheiten nicht durch Wunder, die nur historischen Glauben bewirken, sondern erwecke den von ihm erschaffenen Geist und gebe ihm Gelegenheit, jene Verhältnisse der Dinge zu betrachten, sich selbst zu beobachten und sich von den Wahrheiten zu überzeugen, die er hinieden zu erkennen bestimmt sei. Demgemäss musste schon das Menschengeschlecht seit dem Beginne seiner Existenz den Inhalt der natürlichen oder Vernunft-Religion erkannt haben.

Man kann Mendelssohn als Anhänger der Depravationstheorie bezeichnen, derjenigen Theorie, welche die Religion mit dem geistigen Monotheismus beginnen und stufenweise bis zum Götzendienste herabsinken lässt. (Im Gegensatze zu dieser steht die sogenannte Evolutions-Theorie, welche die Religion vom Niedersten, vom Fetischismus, ausgehen und stufenweise zum Höchsten sich erheben lässt.) Von einer Er-

ziehung des Menschengeschlechts, wie Lessing sie annimmt, will Mendelssohn nichts wissen; „im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden.“ (II, 425—426.) Einen Fortschritt erkennt er nur beim einzelnen Menschen an, dem es die Vorsehung beschieden hat, einen Teil seiner Ewigkeit hier auf Erden zuzubringen, das Ganze verharre in starrer Gleichmässigkeit.

Die religiösen Lehren, soweit sie zur Glückseligkeit des Menschen unentbehrlich sind, können nach ihm nicht das Produkt angestrengten Denkens und Forschens sein, sondern müssen sich schon den Menschen der Urzeit aus der blossen Betrachtung der gewöhnlichsten Vorgänge in der Natur ergeben haben. Der Mann, der sich sträubt, eine Vorwärts-Entwickelung des Menschengeschlechts anzunehmen, postuliert somit eine Rückwärts-Entwickelung, um schliesslich durch eine übernatürliche Offenbarung wieder das Dunkel, das die Welt bedeckte, zu verscheuchen. Im Fortschritte der Kultur glaubt er den Grund für den Rückschritt der Religion zu entdecken. Treffend charakterisiert Lechler diesen Standpunkt: „Wer die Menschheit mit der vollkommenen Religion beginnen lässt, kommt in Verlegenheit, wie er die Verdunkelung der Wahrheit erklären solle, stattet unreife Zeiten mit einer Vollkommenheit des Vernunftgebrauches aus, die sie schwerlich besassen, lässt seit wachsender Bildung den Irrtum sich vergröbern und widerspricht dem sonst allenthalben beobachteten Fortschritt der Geschichte zum Besseren.“ (Geschichte des engl. Deismus S. 186.)

„Die Veränderungen, die in den verschiedenen Kulturepochen mit den Schriftzeichen vorgegangen — führt Mendelssohn aus (II, 436) — habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt (eine Behauptung, der jeder willig zustimmen wird), und insbesondere an den mannigfaltigen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen sehr wichtigen Anteil gehabt, und, wenn sie dieselben nicht völlig allein verursacht, doch wenigstens mit anderen Nebenursachen auf eine merkliche

Weise mitgewirkt. Der Fortschritt der Kultur, dass man abstrakte Begriffe durch zweckmässige Bilder fixierte (Hieroglyphik), hatte den Rückschritt zur Folge, dass die Menschheit den ursprünglichen Sinn dieser Bilder allmählich vergass, das Symbol für die Sache ansah und dadurch ihre religiösen Anschauungen getrübt wurden. Um nämlich moralische Eigenschaften in sinnlich wahrnehmbarer Form zu fixieren, gelangte man zur Zoomorphisierung, welche natürlicher als die Anthropomorphisierung ist, weil ein jedes Tier als Typus einer speziellen Eigenschaft mit Leichtigkeit zu erkennen ist. Wollte man nämlich die dem göttlichen Wesen zukommenden Eigenschaften — die ihm wirklich zukommenden hat ja die Menschheit nach Mendelssohns Meinung ihm auch ursprünglich zugeschrieben — durch sinnliche Zeichen ausdrücken, so bediente man sich der Bilder der jene Eigenschaften repräsentierenden Tiere. Bald hatten aber die Bilder ihre ursprüngliche Bedeutung als Zeichen verloren und wurden als die Sache selbst angesehen, und alle Versuche, welche die Philosophen zuweilen machten (II, S. 448), den Bildern ihre alte Bedeutung wiederzugeben, waren vergeblich. Auf die Religion des Volkes hatten ihre vernünftigen Erklärungen keinen Einfluss. — Trotz dieser Verkennung einer geschichtlichen Entwicklung ist Mendelssohn aber doch weit entfernt von der bei den Deisten allgemein geltenden Ansicht, dass die natürliche Religion durch List und Selbstsucht der Pfaffen zu der positiven entstellt worden sei, vielmehr erblickt er in dem Hinzutritt der positiven zur natürlichen Religion eine natürliche Entwickelung, die der Menschengeist genommen hat.

Für ihn unterliegt es keinem Zweifel, dass Judentum, Christentum und Islam in dem Kerne aller Religion übereinstimmen, nur strebten die verschiedenen Religionen demselben Ziele mit verschiedenen Mitteln zu. Bei dem allgemeinen Verfalle der Religion durch Tier- und Götzendienst, führt Mendelssohn aus, seien die Stammväter Abraham, Isaak und Jakob dem Ewigen treu geblieben und hätten reine, von der Abgötterei entfernte Religionsbegriffe in ihren Familien zu erhalten gesucht. Abraham ist nach ihm nicht Schöpfer, sondern nur Erhalter des reinen Gottesglaubens. Die Nachkommen dieser Männer seien nun von der Vorsehung

(II, 450) zu einer priesterlichen Nation auserkoren worden, um die unverfälschten Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften zu wahren und anderen zu lehren. Demnach ist auch das Volk Israel nicht Schöpfer, sondern nur Erhalter des Glaubens an den wahren Gott, eine Ansicht, die wir bereits bei Jehuda Halevi finden.[1]) Ihm folgt Mendelssohn getreulich, wenn er lehrt, der Monotheismus sei weder eine Folge der Offenbarung am Sinai, noch ein Erzeugnis des abrahamitischen Geistes, sondern war bereits Eigentum der ersten Menschen. Auch nach ihm schon ist der Glaube an einen einzigen Gott, wenn wir die Worte des genannten Philosophen ihrer mystischen Form entkleiden, in der Naturanlage des Menschen begründet und gerät nur bei dem grösseren Teile des Menschengeschlechtes auf Abwege und Verirrungen. — Mendelssohn ist ein ebenso entschiedener Rationalist wie Spinoza, in dem Sinne, dass auch er der Meinung ist, die religiösen Wahrheiten seien für den Menschen erkennbar und zwar durch das reine Denken zu finden. Während nun aber Locke und Wolff lehrten, die Offenbarung enthalte wesentlich dasselbe, was auch Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis werden könne und solle, so dass die übernatürliche Offenbarung nicht mit der natürlichen in Widerspruch stehe, behauptet Mendelssohn, die übernatürliche Offenbarung enthalte nichts, was die Vernunft uns er-

[1]) Kusari I, § 95 (ed. Cassel, Leipzig 1869, S. 63): „Adam selbst war unbedingt vollkommen; denn was liesse sich gegen die Vollkommenheit eines Werkes einwenden, das durch einen allweisen, allmächtigen Bildner aus einem Stoffe, den er sich selbst gewählt, zu einer Form, die ihm beliebte, gebildet worden? Er ist geschaffen worden mit äusserer und innerer Vollkommenheit, fähig zur Aufnahme der Seele in ihrer Reinheit und des Verstandes im höchsten, dem Menschen zugänglichen Masse und nächst diesem Verstande, der göttlichen Kraft, jener hohen Stufe, auf der er an Gott und dem Geistigen hangen und die wahre Erkenntnis ohne Lehre durch leichtes Nachdenken erlangen kann. Von den vielen Söhnen, die er zeugte, war keiner würdig, an Adams Stelle zu treten, als Abel und nach dessen Tode Seth, der Adam glich und Kleinod und Kern war, zu dem die anderen die Schale gewesen sind. So haftete der Gottesgeist an den einzelnen von der Bibel mit Namen genannten Nachkommen, bis von den Söhnen Jacobs alle zwölf des Gottesgeistes teilhaftig wurden und dieser auch über alle ihre Nachkommen kam."

schliesse.[1]) Er ist aber darum noch kein Naturalist, der die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung bestreitet; hält er auch die natürliche Religion für genügend zur Erlangung der Seligkeit, so nimmt er doch eine supernaturalistische Offenbarung an. Den Zweck dieser giebt er deutlicher als im „Jerusalem" in seinem hebräischen, zum 2. Buche Mosis verfassten Kommentare an.[2])

Die feierliche Verkündigung des Dekalogs, führte er aus,[3]) habe nicht den Zweck, das Volk Israel durch Beweise von dem Dasein Gottes zu überzeugen und ihm die Vernunftwahrheiten zu lehren, denn dies lehre die blosse Naturbetrachtung. Wer diese Stufe noch nicht erlangt habe, müsse durch einen verständigen Menschen, der diese Lehren sich bereits zum Eigentume gemacht habe, belehrt werden, könne aber weder durch die gehörten Worte: Ich bin der Ewige Dein Gott u. s. w., noch durch die jenes wunderbare Ereignis begleitenden Erscheinungen, Donner und Blitz, von der Wahrheit derselben überzeugt werden. „In Wirklichkeit — so lauten seine Worte — verhält es sich so, dass das gläubige Israel, als Nachkomme gläubiger Vorfahren, an das Dasein Gottes und seine Einheit glaubte, ein Teil von ihm durch Vernunftgründe überzeugt, ein anderer auf Grund der Überlieferung, die sie von den glaubwürdigen Vätern oder von den Grossen und Weisen ihres Zeitalters erhalten hatten. Die göttlichen Aussprüche hatten nur den Zweck, Israel vor allen anderen Völkern zu einem heiligen Volke zu berufen. In Bezug auf die Vernunftlehren besitzt Israel keinen Vorzug vor den anderen Völkern, denn alle glauben an das göttliche Wesen; auch diejenigen, welche Götzen dienen, gestehen ein, dass die Allmacht dem höchsten Gotte gehört. Denn so sagt auch der Prophet Maleachi 1, 11 im Namen Gottes: Denn vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange ist mein Name gross unter den Völkern, überall wird meinem Namen zu Ehren geräuchert

[1]) Vergl. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. I, Seite 113.

[2]) Von dem unter dem Namen Biur bekannten Bibelkommentar ist nur der den Exdous behandelnde Teil von Mendelssohn selbst verfasst.

[3]) Biur zu Beginn d. Kap. 20 des Exodus.

und geopfert. Wenn nun ferner der Psalmist sagt: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, es sind nicht Worte und nicht Reden, deren Stimme nicht vernommen wird," so meint er damit, dass diese Erkenntnis in der Welt bekannt wird ohne sprachliche Mitteilung; denn jede sprachliche Mitteilung kann nur dem verständlich sein, der diese Sprache versteht, aber die Erzählungen des Himmels (die Sprache der Natur) und die Werke Gottes werden von allen Menschen begriffen."

Hierbei wollen wir nicht die Bemerkung unterdrücken, dass die Übereinstimmung dieser Stellen mit der ähnlichen im „Jerusalem", (II. S. 427) uns den Beweis liefert, dass dies seine wahre religions-philosophische Auffassung war, die er sowohl für das grosse gebildete, auch nicht-jüdische Publikum, als auch für seine des Hebräischen kundigen Glaubensgenossen vortrug. Von einem Zwiespalte in seinen Ansichten kann nach unserer Meinung nicht die Rede sein; der leidenschaftliche Apologet, als der er im „Jerusalem" manchem erscheinen mag, stimmt ganz mit dem nüchternen Exegeten überein.

Nachdem es sich ihm als unzweifelhaft ergeben hat, dass aus dem Gebrauche der Schriftzeichen sich schliesslich der Bilder- und Tierdienst herausgebildet hat, und er überzeugt ist, dass der menschliche Verstand nicht imstande sei, abstrakte Begriffe ohne sinnliche Zeichen vor Verflüchtigung und völliger Auflösung zu schützen, kann er mit Leichtigkeit die Notwendigkeit des Ceremonialgesetzes nachweisen (II, 451). Mendelssohn spricht nicht davon, dass das israelitische Volk in Ägypten in Götzendienst verfallen sei,[1]) sondern nimmt an, es sollte vor Götzendiest bewahrt werden. Sämtliche religiösen Bräuche hätten den Zweck, den Israeliten an die Einheit Gottes, an die Schöpfung und Regierung der Welt, an die besondere Fürsorge, welche Gott dem jüdischen Volke durch Befreiung vom ägyptischen Sklavenjoche habe angedeihen lassen, zu erinnern, den Grund für jedes einzelne Gebot freilich könne man nicht angeben. Hierüber spricht er sich im Pentateuch-Commentar zu Exodus 23, 19 aus. Er sagt hier wörtlich: „Es ist nicht zu begreifen, weshalb der Heilige uns verboten, Fleisch in Milch zu kochen. Viele Gebote hat uns Gott gegeben, ohne ihren Grund zu offenbaren; uns aber kann es genügen, dass wir wissen, dass sie von ihm geboten sind. Nachdem wir das Joch seiner Regierung auf uns genommen haben, sind wir verpflichtet, seinen Willen zu thun, der Nutzen liegt in ihrer Ausübung, nicht in der Erkenntnis ihres Grundes. Wenn ich aber dies ausspreche, so will ich nicht — Gott bewahre mich davor — geringschätzen jene Grossen, die sich mit diesen Forschungen abgemüht und die Gründe der Gebote zu erkennen begehrt haben, die nicht offenbart worden sind; denn wir wissen, dass ihr Streben auf einen heiligen Zweck gerichtet war. Gleichwohl ist es ausgemacht, dass sie in dem ganzen Umfange ihrer Forschungen doch nur fadenscheinige Gründe angeführt haben, die sich auf nichts stützen und der Vernunft nicht annehmbar erscheinen. Gegen alle Worte kann der böse Trieb Einwände erheben, und die Völker können Israel verspotten, wie es unsere Weisen in Bezug auf diejenigen Gesetze ausgesprochen haben, deren Grund nicht offenbart worden ist. An uns aber, die an Gott und seine erhabene Lehre glaubende Gemeinde, richten sie ihre Worte: „Wirst du vielleicht sagen, jenes seien nichtige Dinge, so wisse, dass es deshalb in der Schrift heisst: Ich bin der Herr, ich habe jenes bestimmt, und du hast nicht das Recht, es deinem Urteile zu unterziehen."

Hiernach sieht Mendelssohn in einem Teile der biblischen Vorschriften Erziehungsmittel zum Gehorsam gegen Gott und zwar namentlich in den Verboten; in den Geboten erblickt er, wie bereits erwähnt, die unentbehrlichen Mittel zur Erhaltung des Gottesglaubens. Auf diese Weise wird der Mensch davor bewahrt, sich den Gedanken an Gott durch Darstellung in einer sinnlich wahrnehmbaren Form vor die Seele zu führen.

Zugegeben nun, die Völker der Erde glauben sämtlich an das Dasein und die Allmacht Gottes, so verehren sie, wie

[1]) Spencer: „Das israelitische Volk war während des langen Aufenthaltes in Ägypten sinnlich geworden und in Götzendienst verfallen. Nun gab Gott demselben das Ceremonialgesetz, um dem Götzendienste entgegenzuwirken und das Volk zur Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes zurückzuführen. Lechler S. 137.

er es im Bibelkommentar weiter ausführt, doch andere Wesen neben ihm; manche verehren Gestirne, andere böse Geister oder auch Menschen, indem sie sich von ihnen Statuen machen und sich vor diesen beugen. Die Vernunft meint er, hindert niemanden an solchem Dienste. Es zwinge den Menschen keine logische Notwendigkeit, jeden Dienst und jedes Gebet nur dem wahren Gotte zu weihen. Hätte uns Gott in seiner Lehre nicht hiervor gewarnt, wer hätte es uns da kundgethan, dass dies nur dem einen Gotte gebührt? So wenig der Glaube an Gott jemanden daran hindert, sich von einem Menschen, den er für besonders verehrungswürdig hält und dem er zu grossem Danke verpflichtet ist, ein Standbild zu errichten und diesem kultische Verehrung zu zollen, so wenig, meint Mendelssohn, spreche es gegen die menschliche Vernunft, neben einem höchsten Gotte Untergötter anzunehmen.

Fast könnte man hierin einen Widerspruch zu seiner früheren Ansicht finden, wonach der Monotheismus der menschlichen Vernunft angeboren sei. Jedoch dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Der Glaube an einen Gott scheint ihm wohl der natürliche und ursprüngliche zu sein, nachdem er aber einmal getrübt worden ist, findet die Vernunft nicht mehr den Weg zu ihm zurück.

Wenn Mendelssohn nach dem Vorangegangenen auf der einen Seite den Wert des Judentums herabsetzt, indem er den Monotheismus nicht als sein ursprüngliches Eigentum erklärt, sondern als die natürliche und allen Menschen gemeinschaftliche Erkenntnis anerkennt, so findet er seinen hohen Wert wiederum in der Zweckmässigkeit seiner Gesetze.

Obgleich aber Gott selbst den Israeliten vorschrieb, wie sie ihn verehren sollten, so sind sie darum nicht allein zur Glückseligkeit berufen. Die Israeliten müssen freilich dem ihnen geoffenbarten göttlichen Willen nachkommen, wenn anders sie die Glückseligkeit erlangen sollen, die andern Völker aber, weil nicht zur Ausübung der biblischen Gebote verpflichtet, können auf andere Weise glückselig werden. So hatte schon Jehuda Halevi, Kusari I, 26 f. und 101 f., ferner auch Maimonides[1]) gelehrt, die mosaische Lehre und deren

[1]) Rosin, Ethik des Maimonides. S. 148.

Vorschriften seien nur für Israel und für diejenigen, die sich freiwillig ihnen anschlössen, verbindlich. Reimarus hatte die Unmöglichkeit einer Offenbarung damit bewiesen, dass Gott nicht die ewige Seligkeit von dem Glauben an eine der grossen Mehrzahl der Menschen unbekannt gebliebene Offenbarung abhängig machen könne[1]). Mendelssohn kommt von derselben Voraussetzung ausgehend zu dem ganz entgegengesetzten Schlusse.

[1]) Vergl. Zeller, Lessing als Theologe. S. 308.

Die Wunder.

Wie erklärt nun Mendelssohn den Vorgang der göttlichen Offenbarung? Hieran schliesst sich aufs engste die Frage nach seiner Lehre in Betreff der Wunder. Auf die Frage nach der Möglichkeit von Wundern bleibt uns der Philosoph die Antwort schuldig. Er macht an keiner Stelle den Versuch, die Wunder des alten Testaments zu erklären. Er will nichts mit dem Rationalismus gemein haben, der in den Wunderberichten eine phantasievolle Darstellung unscheinbarer Ereignisse erblickt, übergeht mit Stillschweigen die Erklärungen, welche Saadja und Maimonides für die Wunder gegeben haben[1]) und zeigt sich als Anhänger eines Positivismus, wie man ihn nur bei unphilosophischen Gläubigen vermuten sollte.

Die Hypothese von den präordinierten Wundern[2]) berührt er einmal in seiner Correspondenz mit Charles Bonnet

[1]) Sicherlich kannte er die von den jüdischen Religionsphilosophen Saadja und Maimonides gegebene Erklärung für das Sprechen der Tiere und die sichtbaren Wundererscheinungen: sie seien als Schall- resp. Lichtwellen aufzufassen, die durch Gottes Willen in solche Bewegung versetzt wurden, dass sie auf die menschlichen Sinneswerkzeuge treffend dieselben Wirkungen hervorriefen, als wären sie von den menschlichen Organen oder sinnlichen Körpern erzeugt worden. Er giebt selbst eine ähnliche Erklärung für die Prophetie. (II, 576 Über Bonnets Palingenesie.)

[2]) Die Lehre von den präordinierten Wundern findet sich zuerst, so wir die Erklärung des Maimonides als die richtige annehmen, in der Mischnah Aboth V (Brasch II, S. 574): Zehn Dinge wurden am Vorabende des Sabbat geschaffen, kurz vor dem Eintritte der Nacht u. s. w. Diese Stelle erklärt Maimonides so, dass die aufgezählten Wunder noch kurz vor dem Abschlusse des Schöpfungswerkes geschaffen worden seien, um zum bestimmten Zeitpunkte in die Erscheinung zu treten. Aber auch die anderen Wunder seien ebenfalls präordiniert, nur seien diese, im Gegen-

Brasch II, S. 542 f.), scheint ihr aber keinerlei Bedeutung beizulegen.

Mendelssohn zeigt nicht das geringste Streben, einen Ausgleich zu finden zwischen der Ewigkeit der Naturgesetze und der als zuverlässig überlieferten Abweichung von denselben, wenn ein besonderer Zweck diese erforderte[1]), die Wunder lässt er als Thatsachen gelten, etwa wie Leibniz[2]) Théodicée (Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison § 3) sich ausspricht: Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des loix, qu'ils leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas en faisant un miracle.

Mendelssohn erkennt eben, dass mit der Lehre von den präordinierten Wundern nichts gewonnen wird, dass höchstens das Eingreifen Gottes in den natürlichen Lauf der Dinge auf eine frühere Zeit zurückgeschoben wird und will lieber Leibniz[3]) als Maimonides folgen. Die biblischen Wunder sind für ihn Thatsachen, an deren Wirklichkeit nicht ge-

satze zu den aufgezählten, an demjenigen Schöpfungstage geschaffen worden, an dem die Teile der Welt geschaffen wurden, innerhalb deren sie wirken sollten. Die Anwendung hiervon macht Maimonides im Moreh II, 29, ed. Warschau 1872. S. 56.

[1]) So meint auch Toland: Das unmittelbare Eingreifen einer höheren Macht in die Gesetzmässigkeit der Dinge erregt an sich kein Bedenken, wenn nur ein vernünftiger Zweck dabei beabsichtigt und mit der Anwendung der Wunder sparsam verfahren wird. (Lechler, S. 193.)

[2]) In einzelnen Fällen, wo ein grosser Zweck es verlangt, kann die Geltung der Naturgesetze aufgehoben werden. (Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. S. 236.)

[3]) Nach Pfleiderer (Religionsphilos. II, S. 439—40) sucht Leibniz die Wunder mit seinem Determinismus und seiner prästabilierten Harmonie in folgender Weise zusammenzubringen: „Zwar eine Änderung in der von ihm einmal zur Erschaffung gewählten Welt könnte Gott freilich nicht bewirken, ohne damit den einmal gefassten Entschluss seiner Weisheit als unvollkommen zurückzuziehen, was nicht denkbar ist; aber die Wunder waren eben selber auch in der von Gott zur Verwirklichung gewählten Idee der Welt eingeschlossen als Möglichkeit, und Gott hatte sie also schon von da an, als er diese Welt unter den unendlichen Möglichkeiten erwählte, zu vollbringen beschlossen." Mit Recht bemerkt Pfleiderer, dass diese Art von Rettung des Wunders eine sehr zweideutige, den Wunderbegriff im Grunde aufhebende ist.

zweifelt werden könne, weil die Bibel, das heilige und in allen Stücken zuverlässige Buch, die Berichte darüber enthält. Er erkennt den Pentateuch als das Werk Gottes an und wendet sich (II, S. 484) gegen die Bezeichnung Mosis als Gesetzgebers, „wie es die Modesprache zu thun beliebe."

Mit dieser Stelle scheint aber eine andere in Widerspruch zu stehen, nach der nämlich das Buch Hiob mindestens so alt sei als der Pentateuch. (Brasch II, S. 597 „Betrachtungen über Bonnets Palingenesie.") Mendelssohn will jedoch damit keineswegs sagen, dass die Abfassung des Pentateuchs in eine viel spätere Zeit als die mosaische zu setzen sei. Zwar möchte man in seinen Worten nicht leicht den Gedanken finden, dass er die Abfassung des Buches Hiob schon in die Zeit Mosis versetzen wolle, gleichwohl muss er es mit Bezug auf die Ansicht des Talmud doch gethan haben. Wie Ezechiel, Kap. 14, 14 deutlich zeigt, ist Hiob eine alte mythische Figur, und der Talmud[1]) nimmt an, Hiob habe zur Zeit Mosis gelebt. Ist hiermit auch nicht gesagt, dass das Buch Hiob schon zu Mosis Zeiten abgefasst worden sei, so ist doch diese Unklarheit bei Mendelssohn eher zuzugeben, als einen so hellen Widerspruch gelten zu lassen, in den er sonst mit seiner früheren Anschauung über die Bibel getreten sein müsste. Von einer Kritik der Quellen der Bibel ist Mendelssohn weit entfernt, ist doch selbst Reimarus noch nicht so weit gegangen. Erst Semler that diesen Schritt.

[1]) In der bekannten Stelle Baba Bathra 15a.

Zweck und Bedeutung der Wunder für die Religion.

So fest Mendelssohn von der Zuverlässigkeit der Tradition hinsichtlich der biblischen Wunder überzeugt ist, so schreibt er ihnen dennoch nicht die geringste Bedeutung für die Religion zu. Gott „mehr in Naturbegebenheiten, als in den Wunderdingen verehren, dieses . . . . . ist die höchste Veredelung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken."[1]) Hierin steht er ganz auf dem Standpunkte des Maimonides, der in seinem Mischneh Torah, Abschnitt Jesode hatorah, Kap. 8, sich folgendermassen äussert:

An unseren Lehrer Mose hat Israel nicht geglaubt wegen der Wunder, die er gethan hat; denn wer nur auf Grund von Wundern sich zu einem Glauben bekennt, hegt in seinem Herzen den lästernden Gedanken: Möglicherweise thut jener die Wunder auf geheimnisvolle Weise nach Art der Zauberer. Alle Wunder, die Mose in der Wüste that, vollbrachte er nicht zum Beweise für die Wahrheit seiner Prophetie, sondern nur, um die Bedürfnisse der Israeliten in der Wüste zu stillen."

Wie Maimonides, so meint auch Mendelssohn, dass die Israeliten die Lehren Mosis nur deshalb angenommen hätten, weil sie mit der Vernunft übereinstimmen, nicht aber, weil derjenige, der sie vortrug, Wunder thun konnte. So wenig wie für Lessing[2]) können für Mendelssohn zufällige Geschichts-

[1]) Brasch I, 407.

[2]) Bei Übereinstimmung Lessings und Mendelssohns ist es zweifelhaft, wer von beiden den Gedanken zuerst ausgesprochen hat. „Man verkennt," sagt Ed. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., S. 272, „die Stellung jener drei Männer (Lessing, Mendelssohn, Nicolai), wenn man Lessing stets als den gebenden, die beiden andern blos als

zweifelt werden könne, weil die Bibel, das heilige und in allen Stücken zuverlässige Buch, die Berichte darüber enthält. Er erkennt den Pentateuch als das Werk Gottes an und wendet sich (II, S. 484) gegen die Bezeichnung Mosis als Gesetzgebers, „wie es die Modesprache zu thun beliebe."

Mit dieser Stelle scheint aber eine andere in Widerspruch zu stehen, nach der nämlich das Buch Hiob mindestens so alt sei als der Pentateuch. (Brasch II, S. 597 „Betrachtungen über Bonnets Palingenesie.") Mendelssohn will jedoch damit keineswegs sagen, dass die Abfassung des Pentateuchs in eine viel spätere Zeit als die mosaische zu setzen sei. Zwar möchte man in seinen Worten nicht leicht den Gedanken finden, dass er die Abfassung des Buches Hiob schon in die Zeit Mosis versetzen wolle, gleichwohl muss er es mit Bezug auf die Ansicht des Talmud doch gethan haben. Wie Ezechiel, Kap. 14, 14 deutlich zeigt, ist Hiob eine alte mythische Figur, und der Talmud[1]) nimmt an, Hiob habe zur Zeit Mosis gelebt. Ist hiermit auch nicht gesagt, dass das Buch Hiob schon zu Mosis Zeiten abgefasst worden sei, so ist doch diese Unklarheit bei Mendelssohn eher zuzugeben, als einen so hellen Widerspruch gelten zu lassen, in den er sonst mit seiner früheren Anschauung über die Bibel getreten sein müsste. Von einer Kritik der Quellen der Bibel ist Mendelssohn weit entfernt, ist doch selbst Reimarus noch nicht so weit gegangen. Erst Semler that diesen Schritt.

[1]) In der bekannten Stelle Baba Bathra 15a.

Zweck und Bedeutung der Wunder für die Religion.

So fest Mendelssohn von der Zuverlässigkeit der Tradition hinsichtlich der biblischen Wunder überzeugt ist, so schreibt er ihnen dennoch nicht die geringste Bedeutung für die Religion zu. Gott „mehr in Naturbegebenheiten, als in den Wunderdingen verehren, dieses . . . . . ist die höchste Veredelung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken."[1]) Hierin steht er ganz auf dem Standpunkte des Maimonides, der in seinem Mischneh Torah, Abschnitt Jesode hatorah, Kap. 8, sich folgendermassen äussert:

An unseren Lehrer Mose hat Israel nicht geglaubt wegen der Wunder, die er gethan hat; denn wer nur auf Grund von Wundern sich zu einem Glauben bekennt, hegt in seinem Herzen den lästernden Gedanken: Möglicherweise thut jener die Wunder auf geheimnisvolle Weise nach Art der Zauberer. Alle Wunder, die Mose in der Wüste that, vollbrachte er nicht zum Beweise für die Wahrheit seiner Prophetie, sondern nur, um die Bedürfnisse der Israeliten in der Wüste zu stillen."

Wie Maimonides, so meint auch Mendelssohn, dass die Israeliten die Lehren Mosis nur deshalb angenommen hätten, weil sie mit der Vernunft übereinstimmen, nicht aber, weil derjenige, der sie vortrug, Wunder thun konnte. So wenig wie für Lessing[2]) können für Mendelssohn zufällige Geschichts-

[1]) Brasch I, 407.

[2]) Bei Übereinstimmung Lessings und Mendelssohns ist es zweifelhaft, wer von beiden den Gedanken zuerst ausgesprochen hat. „Man verkennt," sagt Ed. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., S. 272, „die Stellung jener drei Männer (Lessing, Mendelssohn, Nicolai), wenn man Lessing stets als den gebenden, die beiden andern blos als

wahrheiten der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden.

(Eine treffende Bemerkung nach dieser Richtung hin macht Hegel „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" Teil II S. 161: „Aus der Thatsache, dass die Bibel von einem Teile der Wunder geradezu erzählt, die Bilderschriftkundigen hätten sie nachgemacht, folgt, dass die Bibel selbst die Bewährung ihrer Wahrheiten nicht in den Wundern suche.")

Jedoch ganz so wie Maimonides findet Mendelssohn ein Wunder notwendig zur Beglaubigung der Religion, speziell des Judentums, nämlich die Offenbarung am Sinai (II, 460, 547). Weil ein Teil der biblischen Vorschriften für den menschlichen Verstand nicht begreiflich, also übervernünftig ist, konnte Mose das Volk nicht zur Annahme dieser bestimmen, und darum musste das Volk Israel durch das Wunder der Offenbarung überzeugt werden, dass Mose im göttlichen Auftrage spreche. Dieses Wunder aber, meint er, zeichnet sich vor allen anderen dadurch aus, dass es nicht von einem Menschen, sondern von Gott ausgeführt wird, nicht ein Mensch oder einzelne Menschen, sondern ein ganzes Volk Zeuge jenes Vorganges ist. Ein einzelner oder auch mehrere Personen sind der Sinnestäuschung ausgesetzt, bei einem ganzen Volke ist dies ausgeschlossen.

Der Glaube, den man Mose schenkte, beschränkte sich demnach darauf, dass man, nachdem Gott selbst die Fundamentallehre, den Dekalog, gesprochen hatte, die übrigen Vorschriften, die Mose dem Volke vortrug, als Offenbarungen des göttlichen Willens anerkannte.

Wir glauben auch, dass die Mendelssohnsche Auffassung dem biblischen Berichte nicht widerspricht. Wie es Exodus 20, 19 heisst, sprach das Volk nach Verkündigung des Dekalogs zu Mose: „Rede Du zu uns, dass wir hören, aber möge Gott nicht zu uns reden, damit wir nicht sterben."

empfangend denkt. Von manchem Gedanken, dessen Durchführung Lessing berühmt gemacht hat, ist nachzuweisen, dass Mendelssohn ihn zuerst ausgesprochen hat."

Das Volk erwartete also, dass Gott alle Gesetze selbst vortragen werde, und bat, durch die gewaltigen Naturerscheinungen erschreckt, Mose, dass er ihnen die göttlichen Gebote mitteile. Demgemäss heisst es auch Vers 22: Der Ewige sprach zu Mose: So sollst du zu den Kindern Israel sprechen: „Ihr habt gesehen, dass ich vom Himmel zu euch geredet habe."

Mendelssohn ist streng bibelgläubig und frei von jeder Neigung zur Bibelkritik; bei seinen Auseinandersetzungen über die Offenbarung giebt er dem Gedanken, es könnte jener ganze Bericht angezweifelt werden, niemals Raum. Ihm erscheint, um Ed. von Hartmanns Worte zu gebrauchen, der Glaube an die übernatürliche Offenbarung nicht bloss als die historisch notwendige Introduktionsform, unter welcher die an sich vernünftig erkennbaren sittlichen Wahrheiten praktische Autorität für eine Religionsgemeinde werden und bleiben. Für ihn ist die sinaitische Offenbarung vielmehr eine Thatsache von unbezweifelbarer Gewissheit.

Wenn nun einmal das grosse Wunder der Offenbarung nach Mendelssohns Meinung dazu eingetreten ist, um das Volk Israel zur Annahme des göttlichen Gesetzes zu verpflichten, so verfährt er durchaus konsequent, wenn er dieses Gesetz für sich und seine Glaubensgenossen für so lange als verbindlich erklärt, bis Gott selbst es einmal mit derselben Feierlichkeit aufhebt. Toland meinte sogar, der Jude sei durch sein Gesetz ewig gebunden[1]). Aus der Heteronomie des Gesetzes folgt die Verbindlichkeit zur unbedingten Beobachtung desselben.

Somit ergiebt sich uns Braschs Ausführung[2]), wonach es Mendelssohn nur auf den Nachweis ankam, dass das Verbleiben im jüdischen Gesetze mit einem gewissen Masse religiöser und philosophischer Denkfreiheit wohl vereinbar sei, als völlig verfehlt. Mit der Aufhebung der Gesetze, die schon nach den Worten der Bibel an das heilige Land und den Tempel geknüpft sind, ist nach Mendelssohn durchaus nicht die Ungültigkeit der übrigen Gesetze verbunden. Er erkennt eben die Bestimmungen für vollkommen richtig an.

[1]) Lechler, S. 470.
[2]) Einl. z. Jerusalem II, S. 363.

welche die Talmudisten in dieser Frage getroffen haben. Welche hohe Verehrung übrigens Mendelssohn für die Lehrer des Talmud hatte, spricht er in einem Briefe (abgedr. in Frankels Monatsschrift, Jahrgang 1859, S. 102) aus:

„Aus dieser Antwort werden Sie deutlich ersehen, dass ich weit entfernt bin, einen Ausspruch unserer Weisen — Gott bewahre — für Scharteke zu erklären!"

Auch was Brasch II, S. 503, sagt: „Die nicht geringen Differenzen, die zwischen dem Apologeten Mendelssohn und dem Religionsphilosophen Mendelssohn unausgeglichen blieben, sind aus der historischen Stellung des Mannes zu seinen Glaubensgenossen genügend zu erklären", scheint uns völlig unbegründet. Wenn man sich vergegenwärtigt, dass Mendelssohn einerseits in der Bibel die zuverlässigsten historischen Berichte findet, andererseits von der Anschauung ausgeht, dass die Wahrheiten der Vernunftreligion darin gar nicht gelehrt, sondern vorausgesetzt werden, wie aus seinem hebräischen Bibelkommentar a. a. O. aufs deutlichste hervorgeht, so meinen wir, müsse man den ganzen Gedankengang Mendelssohns als einen in sich völlig geschlossenen erkennen. Sowohl im Kommentar als auch im „Jerusalem" begründete er selbst die Berechtigung der Spekulation über die Wahrheiten der Vernunftreligion. Es steht demnach bei ihm die Offenbarungsreligion nicht im Widerspruche zur Vernunftreligion, sondern letztere ist die stillschweigend gemachte Voraussetzung für die erstere. Seine Speculation bringt ihn darum nicht in Widerspruch zu der positiven Religion, sondern bildet bei ihm das notwendige Correlat zu derselben. Ihn als einen zwiespältigen Menschen hinzustellen, der zwei diametral gegenüberstehende Richtungen je nach Bedürfnis vertreten habe, ist eine völlige Verkennung seines Standpunktes.

Wert und Grenzen der positiven Religion.

Nachdem es für Mendelssohn einmal ausgemacht ist, dass die Offenbarung am Sinai nur an Israel ergangen, und nur dieses Volk zur Beobachtung der in der Bibel vorgeschriebenen Form des Kultus verpflichtet ist, muss er die Verschiedenheit der bestehenden Religionssysteme als berechtigt anerkennen und kann nicht die Vereinigung aller als Ideal hinstellen. Mendelssohn sieht in den festen Religionsformen die einzige Gewährleistung für die Erhaltung sittlicher Zustände „Vom Zweifel in Religionssachen zur Leichtsinnigkeit, von Vernachlässigung des äusserlichen Gottesdienstes zur Geringschätzung alles Gottesdienstes überhaupt pflegt der Übergang sehr leicht zu sein, besonders für Gemüter, die nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen, sondern von Geiz, Ehrsucht oder Wollust regiert werden." (I, S. 137.)

Wie Mendelssohn hinsichtlich der Entstehung der positiven Religion von den englischen Deisten abweicht (s. oben S. 17), so weicht er von Lessing hinsichtlich des Wertes derselben ab. Nach Lessing[1]) kann die Vernunftreligion durch alle anderweitigen Zusätze, die sie erhält, nur verlieren, nie gewinnen. Das Positive in der Religion als solches ist ein Übel; wer es entbehren kann, steht höher, als wer seiner bedarf.

Freilich ist die Differenz zwischen Lessing und Mendelssohn nicht gar gross, wenn man den Begriff der positiven Religion, der bei beiden nicht der nämliche ist, scharf ins Auge fasst. Lessing begreift darunter auch die in den positiven Religionssystemen enthaltenen Dogmen. Mendelssohn dagegen lässt keinerlei Dogma in der Religion gelten, sondern meint, die positive Religion habe nur die Aufgabe, die Handlungen der Menschen zu veredeln und zu regeln, also immer nur

[1]) Lessing als Theol. S. 322.

Gesetze für das Handeln zu geben, theoretische Lehren aber gehörten in das Gebiet der Philosophie, der man den freiesten Spielraum gewähren müsse[1]). Er polemisiert aufs heftigste gegen den blinden Glauben, der sich auf Autorität stützt, wo der menschliche Verstand prüfen kann.[2])

So bekämpft er die Ansicht d'Alemberts, dass die Dunkelheiten, welche in betreff der Immaterialität der Seele bestehen, nur von der Religion oder von der entscheidenden Kirche gehoben werden können. „Lieber will ich auf derartige Fragen ein „Ich weiss nicht" zur Antwort geben, als mich der Autorität blind unterordnen." An einer anderen Stelle[3]) greift er Basedow wegen der von ihm aufgestellten Lehre von einer Glaubenspflicht an. Basedow lehrt: „Wenn es einen Satz giebt, der mit der Glückseligkeit des Menschen so verknüpft ist, dass sie ohne dessen Wahrheit nicht bestehen kann, so ist der Mensch verpflichtet, denselben als wahr anzunehmen und ihm Beifall zu geben." Demgegenüber führt Mendelssohn aus: „Überhaupt erkenne ich keine Pflicht in Absicht auf Meinung, keine Verbindlichkeit, wenn Wahrheit von Unwahrheit unterschieden werden soll. Man scheint die beiden Seelenvermögen (Wahrheits- und Billigungstrieb), die wir im Vorhergehenden so sorgfältig unterschieden haben, mit einander zu verwechseln, nimmt einen Billigungsgrund für einen Grund der Erkenntnis an. . . . . Wir geben dem für wahr Erkannten nicht Beifall, weil wir wollen oder sollen, sondern, weil wir schlechterdings nicht anders können." (I, 360.) Nach seiner eigenen Ansicht ist es zwar für die menschliche Glückseligkeit förderlich, an den einmal herrschenden, das menschliche Gemüt beruhigenden Lehren nicht zu rütteln, aber zum Glücke für die Wahrheit giebt die Vorsehung von Zeit zu Zeit den Freunden der Wahrheit die Stärke des Geistes, mit Aufopferung und Selbstverleugnung die Sätze zu prüfen, von denen ihre eigene Glückseligkeit abhängt.

[1]) II, S. 431 f.

[2]) I, S. 276, in seinem Aufsatze: „Über einige Gedanken des Herrn d'Alembert, die Spiritualität der Seele betreffend."

[3]) Morgenstunden VIII, ed. Brasch I, S. 359.

Die Kirche.

„Öffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen, die sich auf Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen, nenne ich Kirche," sagt Mendelssohn (II, 373) und gebraucht den Ausdruck, gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, nicht bloss für die christliche Organisation, sondern auch für die Anstalten, welche bei Juden und Mohamedanern demselben Zwecke dienen. Aufgabe der Kirche sei es, durch Belehrung und Überredung zu wirken: sie könne Gebote, aber keine Gesetze erteilen, habe kein Recht auf Gut und Eigentum, keinen Anspruch auf Beitrag und Verzicht. Ihr könne niemals ein Zwangsrecht zukommen, und ihren Mitgliedern könne keine Zwangspflicht gegen dieselbe auferlegt werden. Sie habe kein Recht, zu belohnen und zu bestrafen; ihre Diener müssten unbesoldet sein, weil die Annahme eines Lohnes den geistlichen Stand und dessen heiligen Beruf erniedrige. Wie er selbst angiebt[1]), steht er hier ganz auf dem Standpunkte der Rabbinen, d. h. der alten Lehrer des Talmud und Midrasch. Den Widerspruch, in den er dadurch zu den bestehenden Verhältnissen tritt, löst er in folgender Weise: Man zahle das Geld den Dienern der Kirche nur für ihre Zeitversäumnis, nicht für den Dienst, den sie leisteten. Hierbei folgt er dem Maimonides[2]). Gleichwohl solle die Bezahlung nicht durch den zu Belehrenden, sondern durch den Staat geschehen. Staat und Kirche geben einander und empfangen von einander. Die Kirche übernimmt die sittliche Erziehung

[1]) II, S. 392.

[2]) Mischnah-Kommentar zu Nedarim IV 3 und Vorschriften über das Torah-Studium in Mischneh Torah I 7. (Rosin, Ethik des Maimonides. Breslau 1876. S. 144.)

der Bürger, sie veredelt deren Gesinnung und erhebt das blos legale zu einem moralischen Thun. Dafür muss der Staat für alle die Mittel sorgen, welche für die Erhaltung der Kirche und den Unterhalt ihrer Diener erforderlich sind. Der Staat, der wohl Forderungen von Geldleistung an die Bürger stellen darf, ja sogar durch Machtmittel sie zur Leistung zwingen darf, sorgt mittels eines Teiles des von ihm eingetriebenen Geldes für die Erhaltung der Kirche. Demgegenüber ist zu bemerken: Wenn nicht unmittelbar, so fordert die Kirche doch mittelbar Geldopfer von den Bürgern. Weil es für sie entwürdigend ist, sich selbst die Mittel zu ihrer Erhaltung zu verschaffen, soll der Staat die Sorge dafür übernehmen und die Kirche empfängt das Erforderliche durch seine Vermittelung Also läuft die ganze, mit vielem Nachdruck vorgetragene Lehre von der Besitzlosigkeit der Kirche und der Uneigennützigkeit ihrer Diener auf nichts weiter als auf eine Schicklichkeitsfrage hinaus. In diesem Teile ist Mendelssohn ganz Locke gefolgt. „Was sich auf den Besitz bürgerlicher und weltlicher Güter bezieht," lehrt Locke,[1]) „damit soll und kann sich die Kirche nicht befassen. Die Mittel, der Kirche Gehorsam zu verschaffen, sind nur sittliche: Ermahnung, Erinnerung, Rat. Die Anwendung von Gewalt steht der Kirche nicht zu."

Wenn der Staat aber auch Erhalter und Ernährer der Kirche sei, so dürfe er doch nicht kraft seiner Autorität, d. h. kraft seiner äusseren Macht, dogmatische Streitigkeiten schlichten. Die Lehren, auf welchen seine eigene Glückseligkeit beruhe, dürfe er nur mit weiser Mässigung fördern. So wenig die Kirche an den einzelnen mit materiellen Forderungen herantreten, dürfe wiederum der Staat ein ideelles Opfer fordern.

Wenn man an die Tendenz der Schrift Jerusalem denkt, so ist es leicht zu behaupten, Mendelssohn habe nur im Interesse seiner Glaubensgenossen volle Freiheit in religiösen Dingen verlangt; demgegenüber glauben wir genügend nachgewiesen zu haben, dass er vermöge seiner ganzen philosophischen Auffassung von den positiven Religionen und ihrem Verhältnisse zur Vernunftreligion zu solchen Ansichten kommen

[1]) Lechler, S. 174.

musste. Er verlangt für die religiösen Lehren nur dieselbe Freiheit, wie für die philosophische Forschung. Eine Stelle aus seinen früheren Schriften möge unsere Ansicht noch deutlicher beweisen. In der Preisschrift: „Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" schreibt Mendelssohn am Ende des 2. Abschnittes[1]): „Die Freiheit will, dass jedermann seine Meinung sage, so ungereimt sie auch sei, damit sich niemand einkommen lasse, seinen Eigenwillen für weisen Ratschluss auszugeben und seinen Mitbürgern aufzudringen. Dieselbe Bewandtnis hat es mit der philosophischen Freiheit.

Da nicht jeder die Fähigkeit hat, die Lehrsätze der Weltweisheit zu prüfen, so ist es besser, dass er seinen geringen Fähigkeiten gemäss urteile, als dass er einen philosophischen Papst erkenne und blindlings nachgehe, wohin ihn jener führen will. Wer sich über diese Freiheit beklagt, der hegt despotische Absichten, und ist ein gefährlicher Bürger in der Republik der Weltweisheit."

Wenn nun diese im Jahre 1763 erschienene Preisschrift, die doch sicherlich keine Tendenzschrift ist, schon Freiheit für jedermann im Denken fordert, so muss man wohl zugeben, dass jener Ruf nach Freiheit, den Mendelssohn in seinem Jerusalem im Jahre 1783 erhebt, nicht blos der Sorge um seine Glaubensgenossen, sondern einer tief begründeten philosophischen Anschauung entspringt. Da aber Mendelssohn von dem Grundsatze ausgeht, dass niemand den Staatszweck verwirklichen könne, der Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit leugnet, so kann er nicht anders, als dem Staate das Recht einzuräumen, gegen Atheismus und Epikureismus einzuschreiten, ein Gedanke, der der heutigen Auffassung von Religionsfreiheit gar befremdlich ist. Dieser Anflug von Intoleranz bei Mendelssohn ist aber erklärlich, wenn wir finden, dass Locke, der Verfasser der Briefe über Toleranz, in der Fundamental Constitution of Carolina, in dem Artikel über die Religion sagt: „Es soll niemandem erlaubt sein, freier Bürger von Carolina zu sein oder Landgut und Wohnung daselbst zu haben, der nicht das Dasein Gottes, und dass er

[1]) I, S. 72.

öffentlich und feierlich verehrt werden solle, anerkennt.“[1]) Und Rousseau[2]) war überzeugt, dass der Fortschritt der freigeistigen Theorieen das Verderblichste für jede Gesellschaft sei, ja dass er zum Verfall führen müsse. Indessen stellt Mendelssohn den Fanatismus als ebenso staatsgefährlich hin, gleichviel, ob er sich auf der gläubigen oder ungläubigen Seite findet. „Auch die Ohngötterei hat .... ihren Fanatismus,“ sagt er.[3]) Ohne jedoch Eduard von Hartmanns[4]) Verteidigung der religiösen Intoleranz gelten zu lassen, möchten wir hervorheben, dass Mendelssohns Stellungnahme in jener Frage für die Praxis belanglos ist. Es giebt für den Staat nach seinen eigenen Lehren kein Recht zur Bestrafung des Atheismus u. s. w., wenn man bedenkt, dass nach ihm der Staat niemals die Gesinnung, sondern stets nur die Thaten der Bürger zu überwachen und zu ahnden hat. Solange jene verderblichen Lehren nicht Verbrechen zur Folge haben, können sie nicht Grund zu einer Bestrafung seitens des Staates sein; thun sie es aber, dann bestraft der Staat ja nicht die Gesinnung, sondern die Handlung.

Nachdem wir somit gezeigt haben, wie Mendelssohn über Begriff und Wesen der Religion denkt, wie er die Entstehung der positiven, zuerst der polytheistischen, dann der monotheistischen Religionen erklärt, endlich, durch welche Mittel die Lehren der Religion verbreitet und der Sittlichkeit dienstbar gemacht werden, wollen wir jetzt an die Untersuchung der Mendelssohnschen Lehren über den Inhalt der Religion herantreten und zeigen, wie er die objektive Wahrheit des Glaubens an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, die Postulate jeder Religion, zu erweisen sucht.

[1]) Lechler, S. 177.

[2]) Vergl. Charles Borgeaud, Religionsphilosophie Rousseaus. Genf u. Leipzig 1883. S. 117.

[3]) II, S. 469, Anmerkung.

[4]) „Wenn die Religion das höchste Lebensinteresse ist, dem muss die Intoleranz, d. h. Unduldsamkeit gegen den religiös gefährlichen falschen Glauben und seine Vertreter, höchster Lebenszweck sein.“ Religion des Geistes. Berlin 1882. S. 1[0].

Wert der Spekulation über religiöse Fragen.

Nachdem wir Mendelssohn als Anhänger der Depravationstheorie erkannt haben, sollte es scheinen, als hätte sich für ihn jede metaphysische Untersuchung über Dasein und Wesen Gottes erübrigen müssen. Denn ist der Glaube an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit in jeder Menschenbrust ursprünglich und schon bei den Menschen der Urzeit vorhanden gewesen, dann braucht er nicht erst auf spekulativem Wege gewonnen zu werden. So wenig aber Mendelssohn sich mit seinen Beweisen für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Leugner der übernatürlichen Offenbarung zeigt, so wenig stürzt er damit seine religionsgeschichtliche Auffassung um. Offenbarungs- und natürliche oder Vernunftreligion geraten bei ihm nicht in Widerstreit. Auf die Frage aber, wozu philosophische Spekulation notwendig ist, wenn die religiösen Ideen unsere angeborene Vernunftanlage sind, antwortet Mendelssohn mit folgender Ausführung[1]) über gesunden Menschenverstand und Vernunft. Im Grunde sei gesunder Menschenverstand und Vernunft einerlei, und beim Empfinden gehe in der sinnlichen Erkenntnis das vor, was beim Denken durch die Vernunft geschieht. „Der Unterschied ist blos dieser. Der Menschenverstand thut beim Empfinden eilige Schritte und geht rasch vorwärts, ohne durch die Furcht zu fallen, wankend gemacht zu werden. Die Vernunft hingegen fühlt gleichsam mit dem Stabe umher, bevor sie einen Schritt wagt; sie wankt denselben Weg, zwar vorsichtiger, aber nicht ohne Furcht und Zittern.“ In dieser Annahme eines unmittelbaren Sinnes für Wahrheit ist Mendelssohn von der schottischen Schule beeinflusst.[2]) Der gesunde

[1]) I. S. 325.

[2]) Zart, Einfluss der englischen Philosophie S. 112.

Menschenverstand (richtiger freilich das natürliche Gefühl) ist auch der Schöpfer des religiösen Gedankens, die Vernunft aber muss diesen Glauben prüfen, und weil beide getrennt zuweilen straucheln, ist gegenseitige Kontrole notwendig und das unentbehrliche Mittel zur Ergründung der Wahrheit. Es hat „seinen Nutzen, wenn man den Ausspruch des gesunden Menschenverstandes durch Vernunftgründe wissenschaftlich zu machen sucht“ (I, 391). In diesem Sinne spricht sich auch Otto Pfleiderer[1]) aus: „Was die Beweise für das Dasein Gottes wollen, ist nichts anderes, als eine denkende Nachzeichnung des Weges, auf welchem sich der menschliche Geist ursprünglich nicht denkend, sondern ahnend und vorstellend zum Gottesbewusstsein erhoben hat.“

[1]) Religionsphilosophie. S. 255.

Beweise für das Dasein Gottes.

Wie Mendelssohn in der Metaphysik überhaupt keine bahnbrechenden Gedanken ausgesprochen hat, so hat er auch speziell bei den Beweisen für das Dasein Gottes nichts wesentlich Neues vorgebracht; es fragt sich demnach hauptsächlich, welche Stellung er zu den von früheren Philosophen gelieferten Beweisen eingenommen hat.

Der Beweise für das Dasein Gottes finden sich bei Mendelssohn nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, drei, sondern vier.

Der vierte ist derjenige, auf den Mendelssohn sich besonders viel zu gute thut, der aber, wie sich zeigen wird, weder von ihm zuerst geführt worden ist, wie er angiebt, noch auch die andern Beweise an Gewicht übertrifft. Der Irrtum hinsichtlich der Zahl der Beweise ist erklärlich, weil Mendelssohn selbst I, S. 368, nur von drei verschiedenen Methoden spricht, um das Band zu finden, „welches Begriff mit Dasein verbindet, Wirklichkeit an Möglichkeit knüpft.“

Mendelssohn betrachtet den I, S. 427, geführten Beweis, den wir nach Eduard von Hartmann[1]) als den erkenntnistheoretisch-idealistischen Beweis bezeichnen wollen, als eine besondere Art des kosmologischen Beweises; doch scheint es uns, als ob man diesen mit mehr Recht als einen selbständigen zählen dürfe, als wenn man, wie gewöhnlich geschieht, den kosmologischen und teleologischen, vollends aber gar die beiden Mendelssohnschen Beweise a posteriori als zwei verschiedene bezeichnet. Er selbst ist, wie uns scheint, von der Stichhaltigkeit eines jeden seiner Beweise vollständig überzeugt. Die Einwände, die ihm von gegnerischer Seite

[1]) Eduard v. Hartmann, Relig. des Geistes. Berlin 1882. S. 138.

gemacht werden könnten, bestimmen ihn nicht etwa dazu, den Beweis fallen zu lassen, sondern nur vorläufig zu einem anderen überzugehen, den der Gegner unbedingt annehmen müsse. Jene Einwände scheinen ihm so ungereimt, dass er sie gar nicht für ernst nimmt, und er fühlt sich darum auch nicht veranlasst, irgend einen seiner Beweise auf Grund jener, wie er aus vollster Überzeugung meint, irrigen Lehrmeinungen zurückzunehmen. Es ist ein rein methodisches Interese, das ihn leitet, wenn er auf Grund jener Einwendungen eine Beweisart fallen lässt; er kann nur an dem betreffenden Orte seinen Gegner noch nicht überführen und erweckt dadurch vielfach den Schein, als liesse er sich durch die entgegenstehenden Lehrmeinungen in den seinigen erschüttern, während er in Wirklichkeit nicht den geringsten Zweifel in die Richtigkeit seiner eigenen Lehren setzt. „Da die Lehre von Gott nicht nur überzeugen, sondern auch rühren, das Gemüt bewegen und zu einem dieser Lehre gemässen Wandel antreiben soll, so ist es mit den bloss demonstrativen Beweisgründen nicht genug, sondern das Leben der Erkenntnis muss durch eine Menge von überführenden Gründen angefeuert werden . . . . . Daher muss kein Verehrer der Gottheit den mindesten Beweisgrund verwerfen, der nur einige Überredungskraft mit sich führt," sagt er selbst I, S. 87.

Beweise a posteriori.

Für zwei seiner Beweisarten gebraucht Mendelssohn selbst die Bezeichnung a posteriori und bewegt sich bei diesen ganz in dem Leibniz-Wolff'schen Gedankengange. Von diesen beiden giebt er freilich demjenigen den Vorzug, der sich auf das Zeugnis des inneren Sinnes beruft. Von der Aussage dieses über unser eigenes Dasein als eine unumstössliche Wahrheit schliesst man auf das wirkliche Dasein Gottes, als auf den zureichenden Grund unserer Existenz. „Der Schluss: „Ich denke, also bin ich," muss selbst von dem Egoisten zugegeben werden, welcher nichts ausser sich als existierend gelten lässt. „Ich kann also meine eigene Wirklichkeit (Morgenstunden X, I, Seite 373) zu

Grunde legen, ohne den mindesten Widerspruch zu befürchten, und wenn von dem Dasein eines veränderlichen Wesens auf das objektive Dasein eines unveränderlichen, notwendigen Wesens geschlossen werden kann, so hat mein Beweis für das Dasein Gottes die erforderliche Augenscheinlichkeit." Dieser Beweis verdient nach seiner Ansicht den Vorzug vor dem zweiten, dem allgemein als kosmologischen bezeichneten, der von der Wirklichkeit der äusseren Welt auf das Dasein Gottes schliesst, weil er sich mit dem Idealisten nicht in die „dornichte" Untersuchung einzulassen braucht, ob die sinnlichen Eigenschaften, wie sie uns erscheinen, auch ausser uns an einem materiellen Objekte haften. Doch nur deshalb, um sich nicht erst mit dem Idealisten in jene Untersuchung einzulassen, giebt er diesem Beweise den Vorzug; denn bedenken wir, wie Mendelssohn über den Solipsismus denkt, so ist nicht anzunehmen, dass er mit Rücksicht auf ihn einen seiner Beweise preisgeben sollte. „Der Egoist," sagt er (I, S. 369), „wenn es je einen gegeben, leugnet das Dasein aller Substanzen, und der Spinozist sagt, er selbst sei kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein blosser Gedanke in Gott. Der Skeptiker endlich findet alles dieses noch ungewiss und dem Zweifel unterworfen . . . . . Man hat, wie es scheint, bloss die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstande gleichen Schritt halte." So sagt er auch an einer späteren Stelle[1]) bei Gelegenheit seines ausführlichen Beweises a priori: „Ohne irgend ein wirkliches Dasein vorauszusetzen, auch sein eigenes nicht, so wenig es dem Zweifel unterworfen ist."

Dass aber von dem Dasein eines veränderlichen Wesens auf das objektive Dasein eines unveränderlichen Wesens geschlossen werden kann, führt er an der Stelle näher aus, wo er den kosmologischen Beweis führt, der von der Wirklichkeit der äusseren Dinge ausgeht. „Morgenstunden" XII (S. 384) argumentiert er folgendermassen: „Alles, was wirklich ist, muss einen zureichenden Grund haben,

[1]) Morgenstunden XVII, I, S. 434.

d. h. es muss sich begreiflich machen und vernünftig erklären lassen, warum es überall zur Wirklichkeit gekommen." Den Grund eines zufälligen Wesens finde man nicht in ihm selbst, sondern es müsse ein notwendiges Wesen geben, das den Grund aller zufälligen Dinge in sich enthalte, das aber den Grund seines Daseins in sich selbst, seinem eigenen Wesen, seiner inneren Möglichkeit habe. Dieses Wesen, die causa sui oder das ens a se, sei Gott. Die Abhängigkeit aller Dinge von diesem Wesen bestehe darin, dass sie Gegenstand des Billigungsvermögens dieses letzteren geworden seien.

Nachdem wir aber gesehen haben, dass für Mendelssohn die Aussenwelt ebenso wie sein eigenes Dasein wirklich existiert, wäre es gewiss richtiger, diese beiden kosmologischen Beweise als einen zusammenzufassen. Betrachten wir die Beweise als einfache Schlussfiguren, so können wir sagen: In beiden Schlüssen stimmen propositio maior und die conclusio für einen jeden Philosophen vollständig überein; die propositio minor ist aber auch nach Mendelssohns wirklicher Ansicht über die Existenz der Aussenwelt in beiden gleich zutreffend. Beide Beweise gehen von dem Grundsatze aus: Zufällige, abhängige Wesen können nicht vorhanden sein ohne ein notwendiges, unabhängiges.

Der ontologische Beweis.

In seiner kürzesten Fassung lautet dieser Beweis bei ihm: „Ein Gott ist denkbar, also ist ein Gott auch wirklich vorhanden." (Morgenstunden IX, Brasch I, S. 368.) Der Grund für das Dasein dieses notwendigen Wesens liegt in seinem inneren Wesen, in seiner inneren Möglichkeit oder in der widerspruchslosen Denkbarkeit. Wenn es auch in dem ganzen Bezirke unserer wissenschaftlichen Erkenntnis kein Beispiel dieser Art gebe, so spreche dies nicht gegen die Giltigkeit des Beweises in Bezug auf das unendliche Wesen. Unzweifelhaft können Dinge ohne wirkliches Dasein gedacht werden, können also ohne reale, objektive Wirklichkeit ein idealisches Dasein haben, dadurch aber unterscheidet sich das notwendige Wesen von den zufälligen, dass

es objektives Dasein haben muss, sobald es nur gedacht werden kann. Der Umstand, dass von dieser Beweisart sich kein zweites Beispiel findet, kann ihm nicht nur kein Bedenken verursachen, sondern bestärkt ihn noch in der Überzeugung von ihrer Triftigkeit. Was anfangs als ein Einwurf gegen die Richtigkeit des Verfahrens hätte gelten können, sieht er als die notwendige Voraussetzung für seine Beweisführung an. Da nicht mehr als eine einzige Substanz dieser Art vorhanden sein kann, da ausser dieser einzigen Substanz keines Dinges Wirklichkeit mit der Denkbarkeit desselben in schlussrichtiger Verbindung steht, so kann es auch nur diesen einzigen Fall geben, wo diese Beweisart anzubringen ist.

Cartesius, so führt Mendelssohn aus, versuchte eine Versetzung gleichgeltender Begriffe (Morgenstunden XVII, I, S. 435), setzte anstatt des Notwendigen, das Unendliche, das vollkommenste Wesen ein. In der Idee des notwendigen Wesens liegt der Inbegriff aller vollkommenen Eigenschaften, denn das notwendige Wesen kann keine Schranken haben, muss also alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzen. Zu den vollkommenen Eigenschaften gehört die Existenz, folglich muss das Notwendige auch wirklich vorhanden sein, Leibniz aber habe es für notwendig gefunden, vorher darzuthun, dass der Begriff des notwendigen, unendlichen oder vollkommensten Wesens Wahrheit enthalte und nicht Merkmale verbinde, die einander widersprechen. Von dem notwendigen Wesen werden nun alle Realitäten im höchsten Grade bejaht, alle Vollkommenheiten sind bejahende Merkmale. Ausschliessen können sich Merkmale nur, wenn das eine positiv, das andere negativ ist, also schliessen die Merkmale, die von Gott ausgesagt werden, einander nicht aus. Existenz nun ist erstlich ein Begriff, der vom Begriffe des Allervollkommensten unzertrennlich ist, zweitens ist er ein positives Merkmal, folglich kommt dem vollkommensten Wesen Existenz zu. Nun will Mendelssohn sich noch einmal über sein Verfahren klar werden und sagt sich: Was wir hier thun, scheint als eine Subreptio im höchsten Grade. Denn man bildet einen abstrakten Begriff, legt diesem alle erdenklichen Prädikate bei, was man freilich mit vollem

Rechte thun darf, und behauptet, zu den erdenklichen Merkmalen gehöre auch die Existenz, so dass sich plötzlich der blosse Begriff in ein wirklich Reales verwandelt. In Wirklichkeit, meint Mendelssohn, sei das Verfahren doch berechtigt. Alle abstrakten Begriffe nämlich haben als Modifikationen unseres denkenden Wesens ein idealistisches Dasein, aber noch kein reales; sie können gedacht werden, brauchen aber darum noch nicht zu existieren. Das notwendige Wesen aber kann entweder nicht gedacht werden und existiert darum nicht, oder es kann gedacht werden und existiert schon deshalb. Durch die völlige Gleichsetzung des Unendlichen mit dem Notwendigen wird die Denkbarkeit des Notwendigen erwiesen. Ist das Unendliche denkbar, so ist es auch das Notwendige. Der Begriff des Notwendigen schliesst Existenz in sich.

Erkenntnistheoretisch-idealistischer Beweis.

Dem kosmologischen Beweise will Mendelssohn noch eine andere Wendung geben, scheint uns aber damit viel eher einen neuen Beweis zu liefern.

„Morgenstunden“ XVI (I, S. 428—29) führt er diesen Beweis in folgender Weise: Nicht nur alles Mögliche muss als möglich (hierfür giebt er S. 431 den Beweis), sondern auch alles Wirkliche muss als wirklich von einem denkenden Wesen gedacht werden. Jeder Realexistenz muss in irgend einem Subjekte eine Idealexistenz entsprechen. Nun aber gehört zu meinem Dasein mehr, als ich mit Bewusstsein von mir einsehe, und auch das, was ich von mir erkenne, ist an und für sich einer grösseren Entwickelung, einer grösseren Deutlichkeit und Vollständigkeit fähig, als ich ihm zu geben vermag; folglich muss es ein Wesen geben, in welchem die Idealexistenz dieser Dinge wirklich vorhanden ist. Es giebt also notwendig einen unendlichen Verstand. Wenn nun Mendelssohn behauptet, er führe einen Beweis, den, so viel er wisse, noch kein Weltweiser geführt habe, so ist demgegenüber zu bemerken, dass er sich bei Leibniz „Théodicée“ § 184 und § 189 findet und auch diesem nicht

ursprünglich angehört, sondern schon von Cudworth ausgesprochen worden ist. Cudworth, Vertreter einer Art von Hylozoismus (nach welchem jedem Bestandteile der körperlichen Welt eine plastische Natur zukommt, deren Wesen man Denken nennen mag, allerdings kein bewusstes), findet in diesem System keine Verneinung vom Dasein Gottes. Da es unzweifelhaft ewige Wahrheiten giebt, muss nach Cudworth[1]) geschlossen werden, dass es auch einen ewigen Verstand giebt, in dem sie sich finden, und an dem die Vernunft der einzelnen Menschen participiert. Es muss, führt Mendelssohn (S. 433) aus, notwendig ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der nicht nur mich samt allen meinen Beschaffenheiten, Merkmalen und Unterscheidungszeichen, sondern auch den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeit als wirklich, mit einem Worte, den Inbegriff und den Zusammenhang aller Wahrheiten in ihrer möglichsten Entwickelung auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellt. Es giebt also einen unendlichen Verstand.

Will man diesen Beweis als eine Art des kosmologischen Beweises ansehen, so muss man sagen: Nach Mendelssohn erlangen die Dinge dadurch ihre Realität, dass sie vom unendlichen Verstande gedacht werden Giebt es nun Dinge, so muss es diesen unendlichen Verstand geben, durch dessen Denken sie ins Dasein getreten sind.

Beinahe interessanter aber als die Betrachtung der Beweise, die Mendelssohn geliefert hat, ist die Thatsache, dass er sich zweier Beweise nicht bedient hat, die gerade für die Religionsphilosophie die fruchtbarsten sind, wir meinen, des teleologischen und des moralischen Be-

---

[1]) Jodl bemerkt hierzu (Geschichte der Ethik I S. 345): „Jenes Argument sei ein wunderliches Missverständnis der Forderung, dass ein Element der Vernünftigkeit zum Grundbestande der Welt gehöre.“ — In der That war es eine christliche Umformung des platonischen Idealismus, welche im Mittelalter vielfach vertreten, von Cudworth und Leibniz von neuem geltend gemacht wird.

weises. So hart er sich auch über Spinoza[1]) wegen der Leugnung der Endursachen auslässt, hat er dennoch selbst nicht die Zweckmässigkeit der Welt zum Beweise für das Dasein Gottes benutzt. Den Grund dafür könnte man vielleicht darin finden, dass er entweder von Spinoza doch stärker beeinflusst war, als er selbst zugeben mochte, oder aber Wolff[2]) gefolgt ist, der dem teleologischen Beweise keinen Wert zusprach. Anders verhält es sich, wenn wir eine Antwort auf die Frage geben wollen: Weshalb hat Mendelssohn nicht den moralischen Beweis nicht geführt, der sittlichen Selbstbewusstsein ausgeht, wonach eine Macht vorhanden ist, die eins ist mit dem Guten, das sich uns als sittliche Notwendigkeit oder Gesetz der Freiheit innerlich ankündigt? Nach Pfleiderer würde dieser gerade dem hebräischen Gottesbewusstsein entsprechen. Die Antwort hierauf glauben wir wiederum in seinen bereits früher ausgeführten Ansichten zu finden. Erstens lehrt er: Die Gründe zu vernünftigem Handeln beruhen auf Verhältnissen der Menschen zu einander; Gott also als Ursprung des Sittengesetzes, soweit es für alle Menschen gilt, anzunehmen, erscheint ihm nicht notwendig. Nicht ein sittliches Pflichtbewusstsein, sondern die eiserne Notwendigkeit und die Erkenntnis des eigenen Interesses veranlasst die Menschen, eine grosse Zahl von Geboten der Sittlichkeit auf sich zu nehmen. Hierin steht Mendelssohn auf dem Standpunkte von Hobbes und Spinoza. Als Anhänger der Offenbarungslehre aber ist ihm Gott der Gesetzgeber für alle im Pentateuch niedergelegten Gesetze. Wollte er also Gott als Postulat der Moral hinstellen, die nur einen Teil des Pentateuchs ausmacht, so hätte es scheinen können, als wollte er eine Scheidung zwischen den Teilen der biblischen Gebote hinsichtlich ihres göttlichen Ursprungs machen, und dieser Gefahr wollte er vielleicht ausweichen.

[1]) Die Behauptung Spinozas, dass die Lehre von den Endursachen ein wahrer Unsinn sei, ist die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. (An die Freunde Lessings I, Seite 490.)

[2]) Vergl. Überweg, Grundriss. Band III. Berlin 1888. S. 172.

Wesen und Eigenschaften Gottes.

In Bezug auf Mendelssohns Auffassung vom Wesen Gottes wollen wir zunächst hören, was Kayserling[1]) darüber schreibt, um alsdann unsere entgegengesetzte Meinung näher zu begründen. „Es kam Mendelssohn nicht in den Sinn, das Wesen Gottes zu erklären; er wollte das Dasein Gottes nach den Gesetzen des Denkens vernunftgemäss beweisen und war zufrieden, wenn die Gegner einräumten, dass der Mensch sich eine Gottheit als wirklich vorhanden denken müsse. Er bekennt sich zu einem philosophischen Theismus, wie wir ihn etwa bei Rousseau finden, und ist von beiden herrschenden Anschauungen, Anthropomorphismus und theologischem Despotismus, gleich weit entfernt; weder auf die Güte noch auf die Grösse Gottes sollte mehr Rücksicht genommen werden. Er wollte seinen persönlichen Gott weder über die sublunarische Welt erheben und ihm nur die Erhaltung des Ganzen mit völligem Verzicht auf die Schicksale des einzelnen beilegen, noch ihn zu menschlichen Schwachheiten herabwürdigen; beide Wege erschienen ihm als Irrtümer, als zu Atheismus und Unglauben führend.“ Uns scheint es, als wäre eine Gleichstellung des Mendelssohnschen Theismus mit der Rousseauschen Religionsphilosophie nicht berechtigt. Wir können nur soviel zugeben, dass Mendelssohn allerdings eine hohe Verehrung für Rousseau besass, wie aus vielen Stellen seiner Schriften hervorgeht, und dass er auch grossen Wert darauf legte,

[1]) Moses Mendelssohn, sein Leben und sein Wirken. Leipzig 1888. Seite 463.

dass seine Schriften von Rousseau beachtet und geschätzt wurden, ebenso wie er Rousseaus Schriften kannte und schätzte. Für Kayserling spricht scheinbar Mendelssohns Äusserung in einem Briefe von 25. December 1755: „Ich kann nur in sehr wenigen Punkten mit Rousseau uneins sein.“ (Abgedr. b. Kayserl 1856 S. 29.) Aber gerade die Lehre von den göttlichen Eigenschaften scheint uns einer der Punkte zu sein, in welchem Mendelssohn mit Entschiedenheit von Rousseau abweicht. — Rousseaus religionsphilosophisches System ist durchaus Deismus. „Das berühmte Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vicars in Rousseaus Emil zeigt einen Standpunkt,“ wie Ed. Erdmann in seiner Geschichte der neuern Philosophie 2. Aufl. S. 226 ausführt, „bei dem die subjektive Seite so über die objektive gesetzt wird, dass dem Menschen eigentlich an Gott sehr wenig, dagegen desto mehr an dem Genusse des Gottesgefühls liegt, wobei über alles die Gewissheit gestellt wird, unsterblich zu sein und einst eine Ausgleichung von Verdienst und Glückseligkeit zu erleben, und weil beides ohne Gottheit nicht denkbar ist, nun diese mit in den Kauf genommen wird. Darum dieser Eifer, mit welchem behauptet wird, das Wesen des être des êtres sei unerkennbar.“ Rousseau also will gar nicht das Wesen Gottes erforschen, weil nach seiner Ansicht die Betrachtung desselben das religiöse Bewusstsein gar nicht zu stärken geeignet ist. Der Mensch soll zur Glückseligkeit gelangen, dazu ist ihm nur Unsterblichkeit und eine ganz abstrakt gedachte Gottheit nötig (etwa ein Gott, wie der des Aristoteles). Er fordert keinen Gott als Lenker der irdischen Geschicke, als den Gesetzgeber, wie ihn die positiven Religionen lehren und auch die Vernunftreligion als Grundlage der Sittlichkeit postuliert. Muss Rousseau zugeben, dass der Mensch nicht anders als durch den Glauben an einen Gott zur Glückseligkeit gelangen kann, so zeichnet er diesen doch mit einer solchen Unbestimmtheit, dass er jede konkrete Wesenheit verliert. Für Mendelssohn aber ist Gott das vorzüglichste Objekt aller Spekulation. Nach ihm soll ja der Glaube an Gott den Menschen auf Schritt und Tritt begleiten und das Thun regeln; dies ist aber nur möglich,

wenn Gott mit allen Eigenschaften der Vollkommenheit ausgestattet ist. Mit aller Entschiedenheit wendet sich Mendelssohn gegen die jüdischen Religionsphilosophen, welche, nach dem Vorgange der arabischen, Gott keinerlei Eigenschaften beilegen wollten, weil sie eine allzugrosse Furcht hegten, damit gegen den Monotheismus zu verstossen.[1]) Selbst der von Mendelssohn hochverehrte Maimonides zieht sich deshalb Tadel zu. Hätte Mendelssohn nur das Attribut des Seins der Gottheit zugeschrieben, so hätte er nicht den ontologischen Beweis führen können, der doch auf der Voraussetzung beruht, dass dem vollkommensten Wesen alle positiven Merkmale, alle Vollkommenheiten, zugeschrieben werden dürfen. Soll ferner das Gefühl der Verehrung für dieses Wesen geweckt werden, was ja Grundbedingung der positiven Religionen ist, dann muss diesem Wesen Macht und Liebe zugeschrieben werden; eine Macht, die über die menschliche hinausgeht, eine Liebe, die an dem Ergehen der Menschen einen gemütvollen Anteil nimmt. Der Glaube an Gott ist kraftlos, so der Mensch sich nicht durch Gottes Walten in seinem persönlichen Leben gefördert sieht. Darum glauben wir, mit vollem Rechte behaupten zu können: Mendelssohns „philosophisch erkannter“ Gott weicht in nichts von dem biblischen Gotte ab. Das Dasein Gottes, das die Bibel nicht beweist, sondern nach seiner Auffassung voraussetzt, weist Mendelssohn auf spekulativem Wege nach; ebenso gelangt er auf

[1]) „Die Einfachheit ist . . . . . die beschränkteste, abstrakteste Auffassung der Einheit, auf die nur ein ängstliches und beschränktes Denken verfallen kann, welches dem Absoluten nicht zutraut, dass es die innere Mannigfaltigkeit vieler Bestimmungen in sich zur konkreten Einheit zusammenzuschliessen vermöge, und welches die Einheit Gottes nur durch dessen absolute Entleerung und Verarmung retten zu können glaubt. Ein wahrhaft religiöses Denken, welches in Gott den absoluten Reichtum ahnt, zweifelt auch nicht daran, dass Gott gerade in dieser Fülle innerer Mannigfaltigkeit seine Einheit als die wahrhaft konkrete behaupte und bewähre. Alle Furcht, durch Unterscheidung mehrerer Attribute in Gott, oder durch Unterscheidung von Wesen und Aktus in Gott, die Einheit Gottes zu zerstören, ist lediglich ein pietätvoll konservierter Überrest aus einer Zeit kindlich stammelnden religiösen Denkens.“ Eduard v. Hartmann, Religion des Geistes. S. 122.

spekulativem Wege zu denselben Eigenschaften des göttlichen Wesens, wie sie die Bibel lehrt, sowohl den intellektuellen als auch den Gemütseigenschaften. Indem wir nämlich die Vorgänge in unserer Seele betrachten, gelangen wir zu den Begriffen der Weisheit, Güte u. s. w., wobei wir uns auch der Begrenzung derselben bewusst werden. Trotz dieser Beschränkung der trefflichen Eigenschaften bleibt die Seele doch ein so vortreffliches Gebilde, dass nur ein allweises, allgütiges Wesen sein Schöpfer sein kann. Unsere Seele erkennt das Wesen Gottes, indem sie die an sich erkannten Vollkommenheiten ins Unendliche ausdehnt und die ihr selbst anhaftenden Mängel negiert. „Schon Leibniz hatte den ausführlichen Versuch unternommen, zu zeigen, dass seinem in der Form der Persönlichkeit gedachten Absoluten alle die ethischen Prädikate, welche den Begriff des Sittlichen beim Menschen ausmachen, in gesteigertster Idealisierung zukommen"[1]) Freilich giebt Mendelssohn zu, dass wir auf diesem Wege nicht das göttliche Wesen in seinem vollen Umfange erkennen können, aber es genügt dem religiösen Bedürfnisse des Menschen, die genannten Attribute in Gott im höchsten Grade anzunehmen. Mendelssohn wendet sich auch gegen diejenigen, die da behaupten, wir wüssten von Gott schon darum nichts, weil kein Philosoph zu sagen vermöge, was Gott sei, und höchstens lehre, was Gott nicht sei.[2]) Gewiss habe man von einem Dinge nur einen unvollständigen Begriff, wenn man von ihm nichts mehr wisse, als was es nicht enthält; aber, meint Mendelssohn, man gebraucht von Gott öfters die negative Bezeichnung, wo man ebenso gut eine positive hätte gebrauchen können. Wenn wir dem höchsten Wesen Mängel und Einschränkungen absprechen, so habe dies dieselbe Bedeutung, als wenn wir ihm Vollkommenheiten zusprächen[1].)

[1]) Jodl, Gesch. der Ethik I, S. 347.

[2]) So lehrte beispielsweise Philo nur, dass Gott ist, und was Gott nicht ist. „Er ist nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht veränderlich, nicht bedürftig, schlechthin einfach, ja reiner als das Eins, besser als das Gute, schöner als das Schöne, seliger als das Selige." Pfleiderer, Religionsphilosophie II, S 172.

Auch die Mendelssohnsche Lehre von der Weltschöpfung fordert für Gott Erkenntniskraft, Billigungsvermögen, Begierde und Abscheu, Vernunft und Willen, mithin sämtliche Seelenvermögen und Anthropopathieen, wie sie in der Bibel sich finden. Alle zufälligen Dinge, argumentiert Mendelssohn, werden durch die Billigung des notwendigen Wesens zur Wirklichkeit. Durch freie Wahl des Besten hat Gott alles zur Wirklichkeit gebracht. Nun setzt die freie Wahl des Besten Kenntnis desselben voraus, also hat Gott Erkenntniskraft. Wählen aber heisst, etwas vor allem anderen billigen, also besitzt Gott auch Billigungsvermögen, Begierde und Abscheu, Vernunft und Willen. Um eine bestimmte Norm dafür zu finden, welche Eigenschaften dem göttlichen Wesen zuzuschreiben sind, muss Mendelssohn sich über den Begriff „Eigenschaft" des weiteren auseinandersetzen. Wie aus dem dritten Abschnitte seiner Preisschrift (I, S. 85) hervorgeht, unterscheidet er innerhalb der Eigenschaften aller uns umgebenden Dinge 1) Realitäten, 2) blosse Erscheinungen. Eine wahre Realität ist nur die Vorstellungskraft und die verschiedenen Fähigkeiten, die von derselben hergeleitet werden, also alle Erkenntnisvermögen. Was wir aber an den Dingen ausser uns wahrnehmen, sind nur Phaenomena und keine wirklichen Realitäten, denn mit unseren unvollkommenen Sinnen machen wir Beobachtungen, die der Wirklichkeit nicht entsprechen; dadurch gelangen wir auch zu unvollkommenen Urteilen. Unsere Erkenntnisvermögen können wir dem allerhöchsten Wesen unbedingt zuschreiben. Die Erscheinungen aber, die wir vermöge unserer eingeschränkten Erkenntnis wahrnehmen, kommen dem höchsten Wesen nicht zu. Zu den Realitäten zählt er: Vernunft, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit. Phaenomena dagegen sind alle

[1]) Über die hier von Mendelssohn bekämpften Ansichten der jüdischen Religionsphilosophen siehe Kaufmann: „Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni." Gotha 1877.

qualitates sensibiles, doch kämen in Beziehung auf Gott nur die Qualitäten des Gesichtssinnes in Betracht; an die anderen denke man überhaupt nicht. Mendelssohn hält seinen Satz: „Alles, was Realität ist, muss dem höchsten Wesen zugeschrieben werden," für so sicher, dass er auch dessen Umkehrung annimmt: Alles, was dem höchsten Wesen nicht zugeschrieben werden kann, ist keine Realität.

Ausführlicher, zwar auch dort nicht erschöpfend, behandelt Mendelssohn die Eigenschaften Gottes in seiner Schrift: „Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung."

Alle Eigenschaften Gottes zerfallen in die zwei Kategorieen a) der Grösse, b) der Güte. Die Grösse besteht in der Allmacht und Allwissenheit oder in der Vollkommenheit des Verstandes. Die Güte ist Verlangen nach dem Guten und Wohlgefallen am Guten oder Vollkommenheit des Begehrungsvermögens.

Als Folgen der Güte ergeben sich Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Die Güte erstreckt sich:

1. auf die Geschöpfe überhaupt und heisst in dieser Hinsicht, verbunden mit der Grösse,

   Vorsehung,

2. auf die verständigen Wesen im besonderen, und heisst in dieser Hinsicht, mit der Grösse[1]) verbunden,

   Gerechtigkeit.

Der höchste Grad der Gerechtigkeit ist die Heiligkeit.

Die Gerechtigkeit erstreckt sich auf das physisch Gute und Böse der erschaffenen Wesen, Heiligkeit auf ihr sittliches Verhalten.

Die Allmacht Gottes zeigt sich

1. in der Unabhängigkeit von andern Wesen. Hieraus folgt die

   Ewigkeit Gottes;

2. in der Abhängigkeit aller Geschöpfe von ihm.

[1]) Nach § 50 ist hier unter Grösse nur der eine Teil derselben, die Weisheit, zu verstehen.

Die Unabhängigkeit zeigt sich im Wirken 1. als eine natürliche, d. h. durch sich selbst zum Wirken bestimmte, 2. als eine sittliche, insofern als Gott eigenmächtig ist und kein Wesen über sich hat.

Abhängig von Gott ist: 1. das Mögliche, d. h. dasjenige, was keinen Widerspruch enthält. Wäre kein Gott wirklich vorhanden, so wäre auch nichts möglich, nichts denkbar. Indem Mendelssohn (wie in der Definition der Grösse als Vollkommenheit des Verstandes) die Allmacht der Allwissenheit gleichsetzt, erklärt er: Die Weisheit umfasst alle möglichen Ideen, alles was nur Gegenstand des Verstandes werden kann. Alle Möglichkeit hat den göttlichen Verstand zu ihrem Subjekte. Was jetzt möglich ist, war zu allen Zeiten möglich, also muss es zu allen Zeiten einen ewigen Verstand zu seinem Subjekte haben.

Gottes Allmacht besteht 2. darin, dass alle Dinge ihren Ursprung in Gott haben (nämlich alle wirklich existierenden Dinge), sie sind freiwillig von ihm erschaffen worden und werden freiwillig von ihm erhalten. (Mendelssohn polemisiert hier heftig gegen die Lehre von der Emanation.) Die Dinge hängen aber auch in ihrem Wirken von Gott ab, mit der Einschränkung jedoch, dass nur alles Gute und Vollkommene (auch an dem menschlichen Thun) seinen Grund in Gott hat.

Mehr als aus dem Vorherwissen Gottes folgt aus der letztbesprochenen Lehre die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, und wenn man beachtet, dass es § 83 heisst: „zur wahren Freiheit gehört nicht mehr, als dass die Vorstellung der Absicht zur wirkenden Ursache des Entschlusses werde, so sieht man, dass die Lehre von der Willensfreiheit bei Mendelssohn auf schwachen Füssen steht. Wie das Vorherwissen Gottes mit der freien Entschliessung des Menschen und der Fähigkeit, seinen Entschluss zu ändern, in Einklang gebracht werden kann, ist demgegenüber eine geringe Aufgabe. — Unzweifelhaft meint doch Mendelssohn, dass wir in Wirklichkeit nicht frei handeln, sondern nur frei zu handeln uns einbilden, und nur in diesem Sinne erfreuen wir uns der Freiheit. Mit vollem Bewusstsein hat Mendelssohn Gott, Vorsehung und Un-

sterblichkeit als Postulate der Religion hingestellt, und nicht, wie Kant: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Er legte mehr Werth darauf, Gottes Macht als die menschliche Freiheit zu erweisen.

Nun wollen wir sehen, welche Freiheit im Handeln das göttliche Wesen besitzt. Die Güte Gottes, als Vollkommenheit des Begehrungsvermögens, setzt freilich einen Willen Gottes voraus, dieser wiederum Freiheit, denn handelt man aus Notwendigkeit, so hat man keinen Willen angewandt. Es ist darum auch mehr möglich, als geschieht, sonst hätte Gott nicht mit Freiheit gehandelt. Es ist unschwer, hierin die Leibnizsche Lehre von der Schöpfung der besten Welt, die auch Mendelssohn angenommen hat, zu erkennen. Mehrere Welten waren möglich, nur eine hat Gott freiwillig ausgewählt, die beste freilich vermöge der sittlichen Notwendigkeit; sittlich notwendig ist aber dasjenige, dessen Gegenteil zwar denkbar, aber nicht eben so gut und schicklich ist, im Gegensatze zur metaphysischen Notwendigkeit, d. i der Notwendigkeit desjenigen, dessen Gegenteil unmöglich ist oder einen Widerspruch enthält.

Schliesslich handelt Gott doch auch nach Mendelssohn mit Notwendigkeit, und der Unterschied zwischen dieser Lehre Mendelssohns und der spinozistischen, nach welcher Gott mit Freiheit handelt, d. h. nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, verflüchtigt sich in nichts. Sein Ausspruch (§ 21): „Die Freiheit ist desto vollkommener, je zuverlässiger sie den Regeln der Weisheit folgt," ist nichts anderes, als die Lehre Spinozas: „Dasjenige Ding ist frei, das bloss vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloss durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird." Mendelssohns sittliche Notwendigkeit ist ganz Spinozas Freiheit. Mendelssohns metaphysische Notwendigkeit dagegen weicht weit von Spinozas Notwendigkeit ab, indem letzterer dasjenige als notwendig bezeichnet, was von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren. Wie § 43 zeigt, will Mendelssohn bei Gott nur keine absolute Notwendigkeit, keinen Zwang gelten lassen, gezwungen aber handle Gott schon deshalb nicht, weil eine andere Ordnung der Dinge

möglich war. Aber da die Wahl einer bestimmten Ordnung doch keine freie ist, sondern aus der sittlichen Notwendigkeit hervorgegangen ist, so müssen wir gestehen, dass nach Mendelssohn ebenso wenig, wie der Mensch mit Willensfreiheit ausgestattet ist, das göttliche Wesen völlig frei handelt. Mendelssohns Théodicée soll zeigen, dass das Ideal, die beste Welt, in der wirklichen, realen Welt seine Verwirklichung gefunden habe, obgleich diese mit Übeln behaftet ist. Mit Leibniz unterscheidet er zwischen dem metaphysischen Guten, d. i. den Realitäten der Dinge, dem physischen Guten, d. i. dem Gefühle der Lust beim Bewusstsein des metaphysischen Guten, und dem sittlichen Guten, d. i. dem Guten als Absicht oder Vorsatz betrachtet. Gegenstand des göttlichen Willens ist alles Gute, jedoch nur des vorläufigen Willens; denn nicht alles Gute, das möglich war, ruft der göttliche Wille ins Dasein. Das Übel betrachtet Gott mit dem vorläufigen Willen, um es zu verhindern. Aber ebenso wie Gott in seinem nachfolgenden Willen nicht alles Gute verwirklicht, so verhindert er auch nicht alles Übel, weil sonst ein grösseres Gut ausbleiben würde, oder noch grössere Übel eintreten würden. Das sittliche Übel ist niemals Zweck und Absicht bei Gott, dennoch aber lässt Gott es bisweilen zu, nicht aus Notwendigkeit, sondern nach Vorschrift der höchsten Weisheit und Güte.[1]) Die gänzliche Verhinderung desselben war bei metaphysisch eingeschränkten Wesen schlechterdings unmöglich. Das sittliche Böse entspringt beim Menschen aus dem Mangel der Erkenntnis (ganz wie bei Spinoza), einen solchen Mangel aber darf Gott wohl zulassen. In dieser Unterscheidung zwischen Hervorbringen und Zulassen des Übels stimmt Mendelsohn wiederum ganz mit Maimonides überein.[2]) Gleichfalls im Sinne des genannten Autors be-

[1]) Ganz so lehrte Wolff. Vergl. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. S. 100.

[2]) Morch III, 12: „Alle Übel, wie die Gebrechen an einzelnen Menschen, sind nicht Schöpfung Gottes, sondern nur Unterlassung der Schöpfung. Wenn Menschen blind sind, so hat Gott ihnen nicht die Sehkraft verliehen, und dies entspricht in einzelnen Fällen der Weisheit Gottes."

merkt Mendelssohn schliesslich, dass erstens der grössere Teil der Übel der menschlichen Schuld zuzuschreiben ist; zweitens überwiege das Gute in der Welt, nur richte der Mensch in seiner Undankbarkeit seine Aufmerksamkeit mehr auf das Übel. Die Klagen ob der Leiden bewiesen gerade die Seltenheit der Übel; man klagt nur über Leiden, wenn man nicht daran gewöhnt ist. Selbst dem Elendesten sei immer noch mehr Glückseligkeit als Elend beschieden. Schliesslich giebt es in der Welt nach seiner Ansicht überhaupt nichts, was mit Recht als ein Übel bezeichnet werden könnte, weil auch dieses sogenannte Übel immer das Mittel zu einem guten Zwecke sei; nur wir halten vieles für ein Übel, weil unsere Erkenntniskraft nicht ausreicht, die auf das Wohl des Ganzen gerichtete Absicht zu erkennen. Unter diesem Ganzen ist aber nicht eine Gesamtheit von Menschen zu verstehen, sondern nur das ganze Leben des einzelnen Menschen. In § 78 spricht er sich mit Entschiedenheit dafür aus, dass die Menschen nur ihres eigenen Genusses wegen da sind. Ein jedes der vernünftigen Wesen macht eine eigene kleine Welt aus (Mikrokosmos). Es wäre ungerecht, sagt er § 81, gerade ein bestimmtes Individuum leiden zu lassen zu Gunsten der Gesamtheit, vielmehr sei in Ansehung dieses einzelnen Subjekts mehr Gutes als Böses gesetzt worden. Es sei aber auch keine Ungerechtigkeit, wenn der Tugendhafte im Leben schwer leiden müsse. Leibniz hatte die ungerechte Austeilung der Güter gerechtfertigt erstens mit der Schadloshaltung im künftigen Leben, einer Ansicht, welcher wir allenthalben bei den jüdischen Religionsphilosophen begegnen, zweitens damit, dass die Leiden notwendige Vorbedingung für die Glückseligkeit seien. Ohne Leiden habe man kein Gefühl für den Genuss, sie seien erforderlich, damit man das Gute in seinem Werte zu erkennen vermöge. Beide Ansichten bezeichnet Mendelssohn als die populären. Nach ihm ist, wie nach Spinoza[1]), Glückseligkeit identisch mit Tugend, Tugend demnach kein Verlust, für den der Mensch etwa im künftigen Leben belohnt werden, oder in diesem Leben

[1]) Ethik V, S. 42.

durch materielle Vorteile entschädigt werden müsse. „Die Tugend hat mehrenteils innere Selbstberuhigung zur Gefährtin, welche eine süssere Belohnung für sie ist, als Glück, Ehre und Reichtum.“[1]) Um die Lohnverheissung der Bibel mit dieser Lehre auszugleichen, erklärt Mendelssohn die Stelle: Auf dass du lange lebest (Exodus 20) in folgender Weise: Gott verheisst Israel, dass, wenn es dieses Gebot (der Elternverehrung) erfüllen werde, es nicht aus seinem Lande vertrieben würde. „Der Eudämonismus des einzelnen wird“ (somit auch bei ihm) „in echt antiker Weise zu Gunsten eines socialen Eudämonismus des Volkstums depossediert. Dadurch wird der Glaube an jenseitige Belohnung und Bestrafung des Einzelnen entbehrlich; zugleich aber auch die Unterordnung des Eudämonismus unter das Princip der Heteronomie erleichtert, weil der Socialeudämonismus niemals eine so elementare instinktive Gewalt besitzt wie der Egoismus“ (v. Hartmann, d. religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 433).

Indessen will Mendelssohn die Lehren des Popularsystems nicht beseitigen, weil der gemeine Mann doch nur durch den Hinweis auf Lohn und Strafe zur Tugend angeleitet werden könne. Mendelssohn huldigt hier einer Ansicht, wie Maimonides[2]) und Schaftesbury[3]) sie ausgesprochen hatten. Maimonides scheint uns wie Mendelssohn zu meinen, dass der Mensch in der Tugend Glückseligkeit finde, wenn er es auch nicht deutlich ausspricht; wir meinen, seine Forderung, man müsse dahin gelangen, dass man die Tugend aus Liebe zu ihr selbst übe, setze voraus, dass man auch darin Glückseligkeit finde.

[1]) I, S. 238.

[2]) In Mischneh Torah „Über die Busse“ Abschnitt 10 heisst es: Wenn man Kinder, Frauen und Unwissende unterrichtet, kann man sie nicht anders lehren zu dienen (d. h. ihre religiösen und sittlichen Pflichten zu erfüllen) als durch das Mittel der Furcht und durch den Hinweis auf Lohn, bis ihr Verstand zugenommen hat und sie sich in der Weisheit vervollkommt haben; alsdann kann man ihnen diese subtile Lehre mit teilen und sie mit diesem Gedanken vertraut machen, bis sie es erreichen und erkennen und aus Liebe (zur Tugend) sie üben.

[3]) Vergl. Zeller, Lessing als Theologe. S. 308.

Gleichwohl leugnet Mendelssohn nicht, dass es auch im Jenseits Strafen giebt, doch haben diese nur die Vervollkommnung der Seele zum Zwecke. Die Seele soll ja im Jenseits zu der Überzeugung gelangen, dass die Ausübung der Tugend wahre Glückseligkeit sei; ist sie in diesem Leben noch allzuweit von dieser Erkenntnis zurückgeblieben, dann führt sie noch im Jenseits ein Dasein, wie sie es im Diesseits geführt hat und wird erst durch Leiden zu der wahren Erkenntnis gebracht. Ist sie aber dazu gelangt, dann muss jede Strafe aufhören. Man braucht darum nicht mit Zart[1]) anzunehmen, dass Mendelssohns Polemik gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen auf den Einfluss Shaftesburys zurückzuführen sei.

Der Lohn im Jenseits besteht alsdann nach Mendelssohn darin, dass wir zu der „Überzeugung von dieser grossen Wahrheit" gelangen, „dass die Ausübung der Tugend unsere Geisteskraft erhöhe."[2])

Nachdem wir oben unsere Ansicht ausgesprochen haben, dass streng genommen, Mendelssohn die Willensfreiheit, wenn auch unbewusst, leugnet, sollte sich eine Auseinandersetzung darüber, wie die Willensfreiheit des Menschen mit dem Vorwissen Gottes in Einklang zu bringen ist, erübrigen. Mendelssohn aber hätte sich mit aller Entschiedenheit dagegen verwahrt, wenn man ihm vorgeworfen hätte, er leugne die Willensfreiheit; er findet darum diese Frage unabweisbar. Wenn auch alle künftigen Dinge, so führt er § 44 aus, vorherbestimmt sind, so sind doch die Handlungen der Menschen nicht fruchtlos, denn alle ihre Bemühungen sind als Ursachen der ihnen zukommenden Wirkungen in dem Weltplane mitbegriffen gewesen und haben das Beste bestimmen helfen und zum Wohle des Ganzen beitragen müssen. Diese Ansicht soll sich gegen den Trugschluss der Trägheit richten (la raison paresseuse bei Leibniz) und kann soweit als richtig anerkannt werden. Auch der Sinneswechsel beim Menschen spricht nicht gegen das Vorwissen Gottes; der Mensch dürfe nicht glauben, durch Aufgeben seines Planes etwa das Vorwissen Gottes illusorisch zu machen. Gott wisse eben den endgiltigen Entschluss. Jedoch die religiöse Anwendung, die Mendelssohn macht, scheint uns verfehlt. „Wenn meine jetzige Besserung," sagt er § 44, ... „die göttliche Barmherzigkeit bewegen kann, ein über mich verhängtes Unglück von mir abzuwenden, so gehörte diese Sinnesänderung von jeher mit zur besten Reihe der Dinge und wirkte im Ratschlusse Gottes von jeher eben dasselbe, was jetzt als ihre Folge betrachtet wird." Demgegenüber müssen wir bemerken: Nicht durch die Barmherzigkeit Gottes wird infolge meines Sinneswechsels das über mich verhängte Übel aufgehoben, sondern Gott hat im Vorwissen meiner Besserung kein Übel über mich verhängt.

Die Lösung dieser Frage findet sich, ganz wie Mendelssohn sie giebt, bei Sadja im 4. Abschnitte seines „Emunoth" und bei Juda Halevi: Kusari[1]) V, 20.

[1]) Zart, Einfluss der englischen Philosophie. 1881. S. 112.
[2]) I, 516, § 57.

[1]) Vergl. Guttmann, die Religionsphilosophie des Sadja. Göttingen 1882. S. 170.

Unsterblichkeit der Seele.

Der Lehre von der Unsterblichkeit widmet Mendelssohn seinen Phaedon und seine „Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele“. Von einer ausführlichen Behandlung dieses Teiles seiner Religionsphilosophie glauben wir jedoch um so eher absehen zu dürfen, als von Friedrich Kampe eine vortreffliche Arbeit vorliegt: „Der Mendelssohnsche Phaedon in seinem Verhältnisse zum Platonischen, Halle 1880“, worin die Mendelssohnschen Beweise sowohl auf ihre Stichhaltigkeit geprüft, als auch in ihrer Abhängigkeit von den Platonischen und denen anderer Philosophen untersucht werden. Der Vollständigkeit halber sei hier mit Benutzung der Kampeschen Resultate einiges Wenige bemerkt.

Seele nennt Mendelssohn das Vermögen oder die Kraft zu denken und zu wollen (I, S. 249); den Tod definiert er zuerst (I, S. 169), wo er nur die Verwerflichkeit des Selbstmordes zeigen will, als Trennung der Seele vom Leibe, dann aber (I, S. 185 – 86), wo er einen Beweis für die Unsterblichkeit führen will, als eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes.

Nach seinen eigenen Worten (Vorwort zum Phaedon) hat er sich im Phaedon, diesem „Mitteldinge zwischen einer Uebersetzung und eigener Ausarbeitung“ „die Einkleidung, Anordnung und Beredsamkeit Platos zu Nutze gemacht, und nur die metaphysischen Beweistümer nach dem Geschmacke seiner Zeiten einzurichten gesucht“. Im ersten Gespräche habe er sich „näher an sein Muster gehalten“, „im zweiten einen Beweis für die Immaterialität der Seele gewählt, den die Schüler des Plato gegeben“, im dritten völlig zu den Neueren seine Zuflucht genommen und seinen Sokrates „fast

wie einen Weltweisen aus dem 17. oder 18. Jahrhundert sprechen lassen“.

Unser Philosoph ist sich voll bewusst, „in einer Materie, über welche so viele grosse Köpfe nachgedacht“, nicht viel Neues beigebracht zu haben und bekennt, Plotin, Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Reimarus und anderen viel zu verdanken. „Der erste Beweis beruht (Kampe, S 15) auf einem der sinnlichen Natur entnommenen Analogieschlusse, dass, da es in der Natur überhaupt keine Vernichtung gebe, auch die Seele in Ewigkeit weder plötzlich, noch allmählich untergehen könne.“ Mendelssohn lässt den Sokrates (I, 178) diesen Beweis folgendermassen führen: Nimmt man an, die Seele sterbe, so muss man eins von beiden setzen: „Entweder alle ihre Kräfte und Vermögen, ihre Wirkungen und Leiden hören plötzlich auf“, „oder sie leidet, wie der Leib, allmähliche Verwandlungen“ und wird zu etwas anderem. Plötzlich könne die Seele nicht vergehen, weil in der allmählich wirkenden Natur sich überhaupt kein so plötzlicher Uebergang finde, wie es derjenige vom Sein zum Nichtsein wäre, ihre Zernichtung durch ein Wunderwerk aber ist bei Gottes Güte nicht zu befürchten“. „Zwei entgegengesetzte Bestimmungen“, sagt Mendelssohn (Anhang S. 251) mit Berufung auf den Pater Boscovich, „zwischen welchen es kein Mittel giebt, können niemals natürlicher Weise auf einander folgen“. Auch allmählich kann die Seele nicht untergehen; denn die Eigenschaften der Seele, Denken und Wollen, sind nicht blosse Modifikationen anderer Kräfte, sondern ursprüngliche Thätigkeiten . . . . „Nun können alle natürlichen Kräfte (I, S. 250) nur Bestimmungen abändern, nur Modifikationen mit einander abwechselnd machen, niemals aber Grundeigenschaften und für sich bestehende Thätigkeiten der Dinge in Nichts verwandeln“. „Mendelssohn nahm von Plato“, bemerkt Kampe (S. 30), „weder den Beweis an, der auf die Annahme einer fortgesetzten Wanderung der Seelen aus dem Hades ins Leben und wiederum aus dem Leben in den Hades hinausläuft“, „noch auch den auf der Präexistenz beruhenden an.“ (S. 32). Es scheint uns nicht ganz überflüssig, hervorzuheben, dass unser Autor die Seelenwanderung und Präexistenz verwarf.

Freilich hatte Leibniz[1]) bereits die Seelenwanderung aufgegeben, aber Lessing[2]) hatte sie doch wieder aufgenommen. Die Abneigung Mendelssohns gegen diese Lehre erklärt sich wohl am leichtesten aus der Polemik, welche die jüdischen Religionsphilosophen, besonders Saadja,[3]) gegen sie geführt haben. — Weitere Verbreitung aber als die besprochene Lehre hatte die von der Präexistenz der Seele im Judentum gefunden, und man hatte sie sogar in der Bibel zu finden geglaubt. Zur Stelle Deuteronomium 29, 13 u. 14, „Nicht mit euch allein schliesse ich diesen Bund (sagt Mose), sondern mit denen, die heute mit uns stehen vor dem Ewigen unserem Gotte, und denen, welche heute nicht bei uns hier sind", woraus einige einen Beweis für die Präexistenz der Seele entnehmen zu können glaubten, sahen sich die bedeutendsten Exegeten. R. Salomon ben Isak (Raschi genannt) und Mose Nachmanides, am deutlichsten aber der sonst wegen seiner Kürze oft recht dunkle Ibn Esra zu bemerken veranlasst: „Unter denen, die heute zwar nicht mit uns hier sind, mit denen der Bund aber trotzdem geschlossen wird, sind die künftigen Geschlechter zu verstehen, nicht aber, wie einige meinen, dass auch die künftigen Geschlechter (d. h. die präformierten Seelen), dort anwesend waren". (cfr. Guttmann a. a. O. S. 213.)

Seinem Beweise für die Unsterblichkeit schickt Mendelssohn nach dem Muster Platos,[4]) nur noch ausführlicher als dieser, die Frage nach der Zulässigkeit des Selbstmordes voraus.

Nachdrücklich hebt er die sittliche Notwendigkeit der Fügung in den göttlichen Willen hervor. Aus demselben Grunde aber dürfe auch der Weise nicht zittern, wenn der Tod an ihn herantrete. „Da ich in meinem ganzen Leben die Wahrheit mit Eifer gesucht", so lässt Mendelssohn den Sokrates am Ende des ersten Gesprächs reden, „so freue ich mich, die Stimme der Gottheit zu hören, die mich von hinnen

[1]) K. Fischer, pag. 202. Kampe, S. 30.
[2]) Erziehung des Menschengeschlechts, § 94—100.
[3]) Guttmann, Religionsphilosophie des Saadja, S. 211.
[4]) Kampe, S. 17—18.

ruft, um in jenem Lichte zu geniessen, wonach ich in dieser Finsternis gestrebt habe". Dass die Betrachtung des Leibes als Hindernisses an der Erlangung der höchsten Erkenntnis mit Mendelssohns sonstigem Optimismus nicht recht in Einklang steht (Kampe, S. 21), fühlt der Autor selbst und schreibt darum in der Vorrede: „Die lange und heftige Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse, die Plato mehr in dem Geiste des Pythagoras, als seines Lehrers geschrieben zu haben scheint, musste, nach unsern bessern Begriffen von dem Werte dieses göttlichen Geschöpfes, sehr gemildert werden, und dennoch wird sie den Ohren manches jetzigen Lehrers fremd klingen. Ich gestehe es, dass ich bloss der siegenden Beredtsamkeit des Plato zu Gefallen diese Stelle beibehalten habe".

Im zweiten Gespräche sah sich Mendelssohn, wie er in der Vorrede angiebt, genötigt, seinen Führer (Plato) zu verlassen, weil ihm dessen „Beweise für die Immaterialität der Seele so seichte und grillenhaft scheinen, dass sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen". Darum, sagt er, habe er an deren Stelle einen Beweis gewählt, welchen er ebendort als den Schülern des Plato, im Anhange (S. 255) als dem Plotin[1]) entlehnt, bezeichnet. Wie Kampe (S. 40) ausführt, „stützt sich Mendelssohn, abgesehen von Plotin, hier auf Wolff, der nach dem Vorgange von Leibniz[2]) die Materialität der Seele durch die Hinweisung auf das Denken, wozu Bewusstsein, d. h. Unterscheidung des Vorgestellten gehöre, widerlegt hatte, noch mehr aber auf Reimarus, der unserem Philosophen in der Abhandlung VI „Vom Menschen und dessen Seele", einem Abschnitte der „Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion"[3]) ein treffliches Hilfsmittel bot".

Das dritte Gespräch ist, wie Kampe (S. 51) urteilt, „weiter nichts als eine in schöner Sprache ausgeführte Wiederholung der bereits von Reimarus in der 10. Abhandlung von den „Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion"

[1]) Enneade IV, liber VII, Kampe, S. 38, 39.
[2]) Zeller, pag. 105 u. 239.
[3]) bes., pag. 430 u. 453, Kampe, S. 40.

angegebenen moralisch-teleologischen Unsterblichkeitsgründe". Den Ausgangspunkt für das dritte Gespräch bildet der Satz: „dass Gott uns nicht zum ewigen Elende bestimmt" (I, S. 218). Die göttlichen Vollkommenheiten, die der Mensch sich hinieden erwerbe, führt er (I, S. 223) aus, sollten „dahin fahren, wie leichter Schaum auf dem Wasser . . . ., und keine Spuren hinter sich lassen, dass sie jemals dagewesen"? Das vernünftige Geschöpf, das nach einem unaufhörlichen Wachstum und Fortgang in der Vollkommenheit strebe, der Mensch, das Ziel der Schöpfung, müsse so lange dauern als die Schöpfung, die Bewunderer göttlicher Vollkommenheiten so lange, als das Werk, in welchem diese Vollkommenheiten sichtbar seien (I, S. 231). Der Begriff einer bevorstehenden Vernichtung streite so sehr wider die Natur der menschlichen Seele, dass wir, wohin wir uns wenden, auf tausend Ungereimtheiten und Widersprüche stossen (I, S. 231 f.). Mit Aufhebung des Unsterblichkeitsglaubens falle jeder Beweggrund fort, der mächtig genug wäre, den Menschen in die geringste Lebensgefahr zu führen. Ohne Unsterblichkeit erscheine das Leben als ein so grosses Gut, dass das Wohl der Kinder, der Freunde, des Vaterlandes damit gar nicht in Vergleich treten könne (S. 232).

Die Leugnung der Unsterblichkeit zieht aber auch die Leugnung der Vorsehung Gottes nach sich. „Triumphierende Laster, gekrönte Uebelthaten, verfolgte Unschuld, unterdrückte Tugend sind wenigstens nicht selten" (I, S. 237), und alle Versuche, den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes zu retten, haben keine überzeugende Kraft, wenn „mit diesem Leben alles für uns aus ist".

Fassen wir nun unsere Ansicht über Mendelssohns Religionsphilosophie kurz zusammen. Er ist Eklektiker, insofern er sich Leibniz-Wolffsche Lehren ebenso wie die der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters und der englischen Deisten zu eigen gemacht hat, gleichwohl ist ein einheitliches System bei ihm zu finden. Seine Auffassung von der positiven Religion und speciell vom Judentume, wie er sie im „Jerusalem" entwickelt, hat sich uns als vollkommen im Einklang stehend ergeben mit den religions-philosophischen Anschauungen, die er in seinen früheren Schriften entwickelt hat.

Nicht ein Widerspruch ist uns in seinen Schriften entgegen getreten, der sich auf Tendenz zurückführen liesse. Dagegen wollen wir auf einen Widerspruch aufmerksam machen, in den er sich verwickelt hat, ohne dass er ihn als solchen gefühlt hat. Wie wir oben gezeigt haben, leugnet er im „Jerusalem" eine Erziehung, d. h. eine Entwickelung des Menschengeschlechts, obwohl er in seinem „Sendschreiben an Magister Lessing" (II, S. 339—40) an einen ewigen Weltfrieden glaubt, wie ihn die Bibel (Jesaja 2, 4 u. Kap. 11) verheisst, eine Lehre, nach welcher der höchste Grad menschlicher Entwickelung erreichbar ist.

Anmerkungen.

1. Die im Jerusalem befremdliche — auch die editio princips enthält dieselbe — Zahl 2240 („wohl ihnen", sagt er, [S. 391] „wenn sie im Jahre 2240 aufhören, dawider zu handeln. nämlich gegen die Lehre, dass die Rechte des Staates niemals mit den unserigen in Streit und Irrung kommen") ist erklärlich, wenn man bedenkt, dass das Jahr 2240 nach Christi Geburt dem Jahre 6000 nach Erschaffung der Welt, d. h. der jüdisch-religiösen Zeitrechnung, entspricht, also das Ende des Jahrtausends bedeutet, in welchem er nach jüdisch-religiöser Zeitrechnung lebte.

2. Eine mehr interessante als exegetisch haltbare Erklärung giebt Mendelssohn in seinem Bibelcommentar zu Exodus 20, 5 für die Stelle des Dekalogs: der heimsucht die Schuld der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Geschlecht. Dies, sagt er, entspreche gerade der Güte Gottes, indem er die Schuld noch Kinder, Enkel und Urenkel abtragen lässt, um nicht die Väter allzuschwer leiden zu lassen.

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung 5
Begriff und Zweck der Religion 12
Quelle der Religion 15
Die Wunder 24
Zweck und Bedeutung der Wunder für die Religion 27
Wert und Grenze der positiven Religion 31
Die Kirche 33
Wert der Spekulation über die religiösen Fragen 37
Beweise für das Dasein Gottes 39
Wesen und Eigenschaften Gottes 47
Unsterblichkeit der Seele 60
Anmerkungen.